شرح
دلائل الإعجاز

للإمام عبد القاهر الجرجاني
المتوفى سنة ٤٧١ هـ

دلائل الإعجاز

للدكتور
محمد إبراهيم شادي

دار اليقين
للنشر والتوزيع


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

شرح دلائل الإعجاز

للدكتور

محمد إبراهيم شادي

والمتن

للإمام عبد القاهر الجرجاني

المتوفى سنة ٤٧١ هـ

الطبعة الثانية

١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م

رقم الإيداع : ٢٤١٩٦/ ٢٠٠٩

الترقيم الدولي : ٧ - ٣٩٥ - ٣٣٦ - ٩٩٧ - ٩٧٨



دار اليقــين للنشــر والتوزيــع - مصــر - المنصــورة

المنصورة : شارع عبد السلام عارف الكردون الخارجي لسوق الجملة بجوار معارض الشريف ص . ب ٤٥٦ المنصورة ٣٥٥١١

هاتـــف : ٠٥٠٢٢٥٥٢٤١ جوال :٠١٠١٥٧٥٨٥٢ البريد الإلكتروني : elyakeen@hotmail.com

القاهرة – كورنيش المعادي – ٦ أبراج المهندسين – الدور السادس ـ شقة ٢ ـ ت: ٠٢٢٥٢٨٦٥٤٠



إهداء ورجاء

إلى أبنائي وزملائي ومشايخي الكرام:

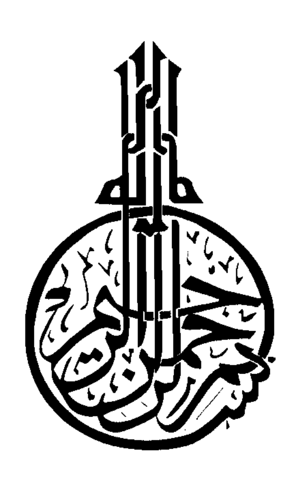
مع حذري وتدقيقي في هذا الشرح فإني لا آمن الوقوع في زلة أو غفلة، وأرجو من يوفقه الله سبحانه إلى شيء منها أن يدلني عليها، ورحم الله امرأً أهدي إلى عيوبي.

المؤلف: د. محمد إبراهيم شادي

البريد الإلكتروني: dr-shadi1951@hotmail.com

بريد العمل: كلية اللغة العربية جامعة أم القرى ص. ب ١٣٣٤٤

مكة المكرمة – المملكة العربية السعودية.



مقدمة الشرح

الحمد لله ربِّ العالمين كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، وأصلي وأسلم على الرحمة المهداة والنعمة المسداة سيدنا محمد بن عبد الله وعلى آله ومن تبعه واهتدى بهداه إلى يوم الدين.

وبعد...

فقد نبعت فكرة «شرح دلائل الإعجاز» منذ بضع سنين في أثناء حوارٍ مع طلاب البلاغة والنقد حول موضوع من موضوعات دلائل الإعجاز، وقد استنطقتهم عن المنهج الأنفع والأجدر بتوضيح فكر عبد القاهر، وكان بين أيديهم كتابي «منهج عبد القاهر وبلاغته في التقديم والتمثيل»، وكنت قد آثرت فيه إعادة صياغة فكر عبد القاهر بالأسلوب المبسوط الذي يُقرِّب الأفكار، ويستدل في أثناء ذلك ببعض عبارات عبد القاهر، على طريقة أستاذي الدكتور كامل الخولي -رحمه الله، وكما تلقيت في محاضراته، وقرأت في كتابه «صور من تطور البيان العربي».

وقد خلصت من حواري مع طلابي إلى أن كلَّ دراسة حديثة توضح فكر عبد القاهر هي لا ريب مفيدة، ولكن الأقرب إلى تحقيق الغاية التي ينشدها الطلاب هو الإبقاء على نص دلائل الإعجاز كاملاً، مع شرحه في هامش يوضح الغامض ويوجز المقصود من الكلام الذي يطول أو يتكرر، ومن هنا كانت حاجة الطلاب هي الدافعة أساسًا إلى هذا النهج من الشرح.

ولا أعلم أن شرحًا للدلائل ظهر حتى الآن على ذلك النحو الذي نحوته والنهج الذي نهجته، سوى أن هناك دراسات ومؤلفات سبقت تدور حول بلاغة عبد القاهر على أنحاء عدة، فمنها ما يضبط معاقدها ويجمع أشتاتها: في القديم مثل كتاب «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» للرازي، والذي كان حلقة وصل بين بلاغة عبد القاهر وبلاغة السكاكي، وحديثًا: مثل كتاب «عبد القاهر الجرجاني» للدكتور أحمد بدوي، و«بلاغة عبد القاهر» للدكتور أحمد

مطلوب، ومنها ما يلقي الأضواء الكاشفة والمحللة لكثير من الموضوعات في الدلائل والأسرار مثل كتاب «مدخل إلى كتابي عبد القاهر» للدكتور محمد أبي موسى، وكتاب «سمات البلاغة عند الشيخ عبد القاهر» للدكتور جلال الذهبي، وكتب أخرى تتناول موضوعًا واحدًا أو أكثر في الدلائل والأسرار.

أما الشرح الذي يضع أمامك نص عبد القاهر، ويستقصي النظر فيه، فيشرح ما يحتاج منه إلى شرح، ويلخِّص ما يحتاج منه إلى تلخيص، فلا أعلم أن أحدًا سبق إليه[1] مع حاجة المكتبة العربية وطلاب العلم إليه.

والعجيب أن تلخيص الخطيب ومختصر السعد[2] نالا من اهتمام علماء البلاغة ما لم ينله دلائل الإعجاز، والأعجب من هذا أن أقسام اللغة العربية وكلياتها في الجامعات العربية وغيرها قد آثرت بلاغة السكاكي وتلخيص الخطيب ومختصر السعد وشروحهما رغم أنها لا تحقق الثمرة المرجوة من الدرس البلاغي على المستوى الأدبي أو النقدي أو الإعجازي، فلا هي تنمي الملكة الأدبية، ولا تصقل الملكة النقدية، ولا تساعد على كشف خصائص الإعجاز القرآني على النحو الذي يمكن أن يحققه «دلائل الإعجاز»، وذلك يعود إلى انفصال بلاغة السكاكي والشروح عن الوظيفة الأساس والغاية التي كان يهدف عبد القاهر إليها، ولقد كان يهدف من كتابيه: الدلائل والأسرار إلى غايتين: الأولى: صقل الملكة الأسلوبية عن طريق العلم باللغة، والثانية: صقل الملكة النقدية عن طريق العلم بالشعر وطبقات الشعراء، وكيف نفاضل بين شعر وشعر، ونعرف الفروق ونعلل ونفصِّل، وهاتان غايتان عظيمتان لكنهما كانتا في الوقت ذاته وسيلتين لغاية أسمى، هي معرفة إعجاز كتاب الله، ولما انفصلت البلاغة في المفتاح والإيضاح والمطول عن تحقيق تلك الغايات أصبحت كالشجرة الرائعة التي لا تثمر وكالحسناء العقيم، لهذا صار لزامًا علينا أن نعود إلى بلاغة عبد القاهر التي أهمل المتأخرون

(١) حدثني صديقي وزميلي الدكتور علي العطار أنه في أثناء زيارة له إلى تونس لجمع معلومات عن الشيخ الطاهر بن عاشور أطلعه أهله على بعض تعليقات مخطوطة على «دلائل الإعجاز» هي كالشرح لبعض أفكار الدلائل، لكن هذه التعليقات لم تنشر؛ لأن الشيخ الطاهر رحل وتركها مسودات غير مكتملة ولم أتمكن من الاطلاع عليها..

(٢) تلخيص الخطيب كان لمفتاح السكاكي القسم الخاص بعلوم البلاغة، ومختصر السعد كان لكتابه «المطول»، وقد قامت حولهما شروح كثيرة جمعت وعرفت بـ«شروح التلخيص».

أهم ما فيها، وكانوا سببًا في زهد جمهرة المثقفين عنها، وصاروا ينظرون إليها على أنها بلاغة لفظية، وهذه من أعظم الفِرى؛ لأن بلاغة العرب التي عرفها الأوائل هي بلاغة الفكر واللسان معًا، وما كان حرص عبد القاهر على أن النظم نظم معانٍ وترتيب أفكار إلا من أجل هذا.

إنَّ بلاغة السكاكي والخطيب وأصحاب الشروح تقدم أبوابًا منظمةً تساعد على تحصيل معرفة بلاغية ولا غنى للمتخصصين عنها، لكنها لا تحقق الغايات الأساس التي نشأت البلاغة من أجلها، ولا تساعد بحال على تحريك العقول للاجتهاد والإبداع والاستنباط، ولا تساعد على تحريك الملكة النقدية نحو التذوق والتحليل والموازنة، وذلك على النحو الذي تؤدي إليه قراءة دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة قراءة واعية.

ولله در الشيخ محمد عبده الذي هداه ذوقه إلى كل هذا، فطفق يقلِّب في خزائن الكتب حتى عثر على ضالته في «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة»، فاستخرجها من بين مخطوطات مكتبة الجامع الأزهر، ونفض عنهما غبار السنين الطويلة، وشرع في تحقيقهما وتدريسهما لطلابه، ولكن طلاب اليوم غير طلاب الأمس، وكثير من أفكار عبد القاهر من العمق بحيث تحتاج إلى التقريب والشرح، وكثير من كلامه يحتاج من جهة أخرى إلى تحصيل وتخليص، وكثير من شواهده تحتاج إلى فهم وتذوق وتحليل.

ومن هنا كان التفكير في شرح دلائل الإعجاز، ومع أن غير قليل من المؤلفات ظهرت في هذا العصر، وهي تدور حول بلاغة عبد القاهر على أنحاء عدة كما سبق، فإن هذه المؤلفات على قيمتها لا تلتحم بنصوص عبد القاهر التحامًا مباشرًا، ولا تستقصي النظر في أفكاره، وفي بعضها توسع يذهب بعيدًا عن بلاغة الإمام مع حاجة طلاب العلم إلى ذلك الالتحام المباشر بين النص وشرحه.

منهج الشرح:

آثرت في هذا الشرح اتباع الخطوات التالية:

١- توضيح المجمل أو المبهم من نص «دلائل الإعجاز».

٢- تلخيص ما طالت عبارته طولاً يحتاج إلى بلورة وتقريب، والتلخيص عندما يُقصد

به تقريب المعنى يكون ضربًا من البيان والشرح، وقد ورد في «القاموس» من معاني التلخيص: «الشرح والتبيين والتخليص» [راجع: مادة «لخص»].

٣- شرح معاني الأبيات بما يلقي الضوء الكاشف على مقصود عبد القاهر، مع التنبيه إلى مواطن الحسن ما أمكن؛ ليكون إسهامًا في تنمية الحس الذوقي عند طلاب البلاغة والأدب والنقد، وكذا فيما يتعلق بالآيات الكريمة، والعودة للتفاسير إذا اقتضى الأمر، مع التأكيد على النسبة التي سبق إليها محققو «دلائل الإعجاز».

٤- وضع عناوين جانبية بين قوسين مركنين لتنبيه إلى مضمون ما تحتها.

٥- ذكر آراء العلماء في بعض المسائل التي تعددت فيها الآراء عندما يقتضي الأمر ذلك، فلم يكن تعديد الآراء منهجًا أو غايةً، ولكنه مجرد وسيلة في حدود ما يحقق الهدف من الشرح والبيان.

٦- الرجوع أحيانًا للمصادر التي استقى منها عبد القاهر في القضايا التي أثارت جدلاً واسعًا، وذلك للتيقن من نصوص السابقين، ولقد ثبت أن بعض العبارات التي استوقفت عبد القاهر نُقِلَتْ إليه محرَّفة، ولو نقلت إليه كما هي لما أثارت ذلك الجدل، وذلك مثل عبارة القاضي عبد الجبار التي نُقِلَتْ إلى عبد القاهر وسجلها بهذه الصيغة: «إنَّ المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ»، وعقَّب عليها قائلاً: «فأطلقوا كما ترى كلامًا يوهم كل مَن يسمعه أن المزية في حاق اللفظ»[1].

وهذا يعني أن الخطأ خطأ عبارة بحيث يؤدي إلى إيهام غير المقصود منها، وقد وردت عبارة القاضي عبد الجبار نفسها مرة ثانية في «دلائل الإعجاز» ص(٣٩٥)، وعقَّب عبد القاهر عليها بما يدل على إمكان تصحيح المقصود منها وتوجيهه نحو المزايا التي تحدث في نظم المعاني لا الألفاظ، فهذا التعقيب وذاك يشير إلى الرغبة في تخفيف المواجهة الجدلية، وقد عدتُ إلى نص كلام القاضي مستعينًا بإحالة الشيخ شاكر في تعليقه، وقد ورد فيها أن نص «المغني» في الجزء السادس عشر ص(١٩٩) تحت عنوان: «فصل في الوجه الذي له يقع التفاضل في فصاحة الكلام» هو: «على أنا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ التي يُعبّر بها عنها كما ذكرنا» [راجع: «المغني»،

(١) «دلائل الإعجاز» تعليق: محمود شاكر، ص(٦٣).

(١٦/ ١٩٩)، و«دلائل الإعجاز» ص(٦٣)].

والفرق كبير بين العبارة كما وردت في «دلائل الإعجاز»: «وإنما تتزايد الألفاظ»، وكما جاءت في نص «المغني»: «الذي يعتبر: التزايد عند الألفاظ التي يُعبّر بها عنها»، فتزايد الألفاظ غير التزايد عند الألفاظ، عبارة «المغني» هذه تعني أن المعاني لا تتزايد من نفسها، ولكن عند الألفاظ أي عند الألفاظ التي يُعبّر بها عن تلك المعاني؛ فهل هناك فرق بين مراد عبارة عبد الجبار تلك وبين ما يريده عبد القاهر، سوى أن عبارة عبد الجبار نُقلت محرَّفة.

٧- تغليب النزعة النقدية التي تستوقف نص عبد القاهر وتناقشه أحيانًا وهي نزعة متأثرة باتجاه عبد القاهر نفسه الذي كان يستوقف سابقيه ويناقشهم، وكل عمل بشرى قابل للمنافسة وإبداء الرأي المتجرد المخلص.

أسأل الله العظيم رب العرش الكريم أن ينتفع طلاب العربية بهذا الشرح، وأن يحتجَّ لي ما كان فيه من جهد مخلص عما فاتني من قصور لا مفر منه، وأن يكون ما فيه من نفع ظلاًّ لي في يوم الحرِّ الطويل.

المؤلف: محمد إبراهيم شادي

الحجون بجوار مقابر المعلاة

في منتصف شهر رجب (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م)

مداخل

جاءت هذه المداخل بعد القراءة المتأنية لـ«دلائل الإعجاز» وبعد تتمة شرحه، ورأيت أن أثني بها بعد التقديم للشرح إضاءة له، ففيها تعريف بمحور الدلائل ومنهج الشيخ في تأليفه، وأسلوبه، وأهم روافده، وتأثيره، وإطلالة على فكرة النظم، والفرق بين النحو، ومعاني النحو والفكر النقدي، والمتروك من بلاغته. إلخ..

أولاً: موضوع دلائل الإعجاز ومحوره

يدلُّ عنوان الكتاب ومقدمته على موضوعه ومحوره، فالدلائل جمع دليل، والدليل في كلام العرب هو المرشد، وكان عبد القاهر يقصد بـ«دلائل الإعجاز» الوسائل المرشدة إلى الإعجاز، والمنهج الذي يعين على الوصول إلى حقائق الإعجاز.

عنوان الكتاب إذن ينسجم تمامًا مع موضوعه الذي لا نجد فيه تفسيرًا مباشرًا للإعجاز، ولكنه يقدِّم الأدوات والوسائل والمنهج، ثم يبدأ الكتاب بداية تشعرنا أن مفتاح البحث في الإعجاز هو النظم، ويعرفه بأنه تعليق الكلم بعضه ببعض، وأن هذا التعليق له وجوه معروفة في كلام العرب، تتلخص في الصلات بين كلمات الجملة الاسمية والجملة الفعلية وما يتعلق بهما، وهذه الصلات لا تتبدل، فما الذي تجدَّد في القرآن من وجوه النظم العجيبة التي أعجزت العرب قاطبةً؟ وكل عمل علمي كبير يكون جوابًا على سؤال كبير، وذاك هو السؤال الذي بدأ به عبد القاهر، وكانت سائر أبواب كتابه جوابًا عليه، لكنها إجابة غير مباشرة، فلم ينص على وجوه النظم التي تجددت بالقرآن، والتي أعجزت العرب قاطبةً؛ لأن ذلك يحتاج إلى جهد جبار وزمن طويل، ولم يكن هذا متاحًا لعبد القاهر الذي كان يؤلف الدلائل وشمس حياته توشك على المغيب -على الأرجح- فاكتفى بوضع الأسس والمنهج، وأرشد إلى الأدوات والوسائل مع التنبيه إلى خطورة المهمة التي لا يقوم بها إلا صاحب همة وعزيمة ودين؛ لأنها في خدمة كتاب الله العزيز.

ثانيًا: أدوات البحث في الإعجاز

دلنا عبد القاهر إلى أدوات لا بدَّ منها للبحث عن الإعجاز هي:

١ - **المعرفة الواعية باللغة**، وكان يقصد علم اللغة وقواعدها كما جاءت في كتاب سيبويه والخصائص لابن جني، وذلك لأن إعجاز القرآن يكمن في خصائص معينة في نظمه، والنظم هو توخي معاني النحو وتعليق الكلم بعضه ببعض بطريقة مخصوصة تحقق الغرض المطلوب من ذلك النظم، أي أن المعرفة بطرق النظم تقتضي علمًا بالوجوه النحوية واللغوية، ويرى عبد القاهر أن عدم المعرفة الواعية والشاملة لعلم اللغة هي نقطة الضعف والنقص التي تمنع الباحث عن الإعجاز من الوصول إلى بغيته[١]، ثم يرى أن استنباط الخصائص اللغوية التي تمثل وجوه النظم تستلزم الروية والبصيرة الناقدة التي تمكن الباحث من ترجمة معرفته اللغوية إلى استنباط خصائص النظم في القرآن الكريم[٢]، ولا شكَّ أن البحث في الإعجاز هو بحث عن وجود النظم التي يتميز بها القرآن الكريم عن كلام العرب.

٢ - **العلم بالشعر ونقده**؛ لأن الشعر ديوان العرب وعنوان فصاحتهم ودليل بلاغتهم، ولأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، والشعر هو لسان العرب المبين في أرقى صوره، والإعجاز إنما كان لهذا النموذج الذي يمثل فصاحة العرب في أرقى صورها، لهذا كان اهتمام عبد القاهر بالعلم بالشعر كوسيلة لمعرفة الإعجاز، وكيفية ذلك عنده إنما يكون بالنظر المتروِّي في الشعر وتذوقه ونقده، والتمرس على ذلك بالموازنات بين شعر وشعر، والتدريب على معرفة العلل التي يفضل بها شعر عن شعر ونظم عن نظم، وذلك على سبيل التمهيد للموازنة بين أرقى نموذج للفصاحة عندهم وهو الشعر وبين القرآن الكريم للتوصل بعد ترديد النظر الطويل بين نظم الشعر ونظم القرآن إلى الإعجاز والفرقان وما يتميز به القرآن، هذا حاصل كلام عبد القاهر في سياق دفاعه عن الشعر، وكان منه: «أردته -أي: الشعر- لأعرف به مكان بلاغة، وأجعله مثالاً في براعة...، وأنظر إلى نظمه ونظم القرآن، فأرى موضع الإعجاز، وأقف على الجهة التي منها كان، وأتبيَّن الفصل والفرقان»[٣].

وهذا النص من الأهمية بمكان؛ لأنه صريح الدلالة على منهج الموازنة الذي لا بدَّ منه للوصول إلى إعجاز القرآن وما يميز نظمه عن نظم الشعر، ولعل عبد القاهر يريد بذلك أن يصحح مسار البحث عند الباقلاني الذي ذهب إلى تناول أفصح شعر عند العرب في الجاهلية

(١) راجع: دلائل الإعجاز، ص(٩).
(٢) المصدر نفسه ص(٧).
(٣) المصدر نفسه ص(٢٦).

والعصر العباسي لا ليوازن ويفاضل بينه وبين القرآن بحثًا عن علل وأسباب التفوق، وإنما ليثبت أن الضعف يعتري ذلك الشعر والنقص يعتوره، ولا نقص في أسلوب القرآن ونظمه على تفاوت أغراضه، فالباقلاني يحاول إثبات الإعجاز بخلو القرآن من عيوب كلام البشر، لكن عبد القاهر يريد أن يبرز ما يوجد في القرآن ولا يوجد في فصيح كلامهم، وهذا لا يتأتى إلا بترديد النظر المستقصي بين القرآن وبين كلام البشر، وإن شئت فسمِّه موازنة، وهذا لا يقلِّل من قيمة القرآن ولا يقدح في قداسته؛ لأن العبرة بالهدف.

عبد القاهر كان حريصًا إذن على إثبات أن الصفة التي كان من أجلها الإعجاز هي صفة إيجابية، وذلك واضح في رده على مَن قال مِن المعتزلة: إنَّ القرآن يثبت إعجازه لمجرد عجز العرب عن أن يأتوا بمثله، فذلك تعويل على صفة سلبية وهي عجز العرب، وهو لا يقنع بقولهم هذا؛ إذ يذهب إلى أن القرآن هو معجزة نبينا ﷺ ومعجزة رسالته أبد الدهر، ولا معنى لبقاء المعجزة بالقرآن من غير أن يكون متميزًا بوصف موجود فيه يُرَدّ إليه الإعجاز[(١)].

ثالثًا: منهج عبد القاهر في تأليفه الدلائل

١- ترتيب الموضوعات:

توخى عبد القاهر منهج التدرج والتسلسل في عرض موضوعات «دلائل الإعجاز»، فهو يبدأ حديثه عن منهج البحث في الإعجاز وأدوات الباحث فيه، والتي تمكنه من معرفة كيفية تفاضل الأقوال وترقيها، ومعرفة خصائص النظم مع التزود لهذا بمعرفة اللغة والعلم بالشعر، ثم تحدث إجمالاً عن أهم خصائص الإعجاز[(٢)] والتي تتمحور في النظم وما يترتب عليه من غايات معنوية، وفي طريقة بناء الآيات، ثم تحدث عن رجوع المزية للنظم، ولا شأن لها باللفظ المفرد، وأن النظم نظم معانٍ، وأن المعاني هي التي تكمن فيها المزايا، ثم تناول عناصر النظم والجهات التي تعرض فيها المزية بادئًا بالأهم منها؛ لأنها الأقطاب التي تجذب إليها المعاني كالاستعارة والتمثيل والكناية، ثم تحدث عن علة المزية وسببها، وكيف تعرض في تلك الأجناس الثلاثة، وأنها مهما كانت فإنها ترد للنظم، ومضى يتحدث عن عناصر أخرى مكونة للنظم وتكمن فيها المزايا أو تعرض بسببها كالتقديم والحذف والقصر، وتعدد

(١) راجع: دلائل الإعجاز، ص(٩، ١٠)، وانظر خطوات البحث البلاغي والنقدي للمؤلف، ص(١٥٧).
(٢) في عبارته المعروفة: «أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها... إلخ».

صياغات الخبر وما يترتب عليه من فروق، والتعريف والتنكير، وتعدد صياغات الحال وما يترتب عليه من فروق، والفصل والوصل، ثم تناول قضايا مهمة تتصل بالنظم وخفاء المصطلحات عند السابقين، وطرق التعبير عن المعنى الواحد التي تتجلى فيها الخصوصيات المميزة، والمعنى ومعنى المعنى، وضرب من النظم راق لا يلتفت الناس إليه وهو المجاز الحكمي، وأسرار «إنما» والفروق بينها وبين أساليب أخرى تفيد الحصر،ثم تراه يتحدث عن مفهوم النظم بين حين وآخر في إشارة إلى أنه المقصود بكل هذه الأبواب، ثم ينتقل إلى المحور والمقصود الأعظم وهو الإعجاز وتحرير القول فيه، وأن النظم هو مناط الإعجاز، وأن الاستعارة والكناية والتمثيل من مقتضيات النظم، ومن أهم مكونات بنائه، ولذا كان لها الحظ الأوفر من الحديث مرة بعد مرة من زوايا متعددة، وكان للحديث عن المعنى شأن عنده لارتباطه بالمزية مع تعدد مفاهيم المعنى عنده وترددها بين المعنى الشعري والمعنى الإضافي الناتج عن التصرف في النظم وهو المزية أو المعنى الذي يقصد إليه بعد المعنى الأصلي.

وبمراجعة هذه الموضوعات يتبين غلبة الترتيب المنطقي عليها؛ إذ بدأ بالمحور وهو النظم الذي لا يرى تفسير الإعجاز إلا عن طريقه -وذاك في المقدمة- ثم بدأ صلب كتابه بالتنبيه إلى فضل العلم عمومًا وعلم البيان على وجه الخصوص، وكان يقصد به البلاغة، ودافع عن النحو والشعر؛ لأنهما عنده من أهم أدوات الباحث عن الإعجاز، ثم يحرر المصطلحات التي اضطرب السابقون في استخدامها والتي تدور في إطار النظم والتأليف، ثم ينتقل إلى عناصر النظم على النحو الذي سبق، وهكذا لا يجد من يتتبع تلك الموضوعات بوعي وإنصاف أي اضطراب في ترتيبها.

٢- التكرار:

وربما كان الإشكال الذي حيَّر كثيرًا من الدارسين هو ما في دلائل الإعجاز من تكرار، والحق أن التكرار في هذا الكتاب لم يكن تكرار بالمعنى الحرفي؛ لأن الكلام لم يكن يكرر كما هو، ولكن يعاد الموضوع بطريقة غير الطريقة الأولى لتعدد زوايا التناول وأهدافه، ولنأخذ مثلاً الاستعارة والتمثيل والكناية، فإنها من أكثر الموضوعات التي ترددت في دلائل الأعجاز، وذلك لتعدد جهات تناولها، ففي المرة الأولى جاءت لبيان أن المزية ليست للمبالغة في المعنى المقصود منها، ولكن المزية في طريقة إثباتها، وأنها تعود للنظم[1]، وقد اقتضى عرضها للمرة

(١) راجع: دلائل الإعجاز، ص(٦٦:٧٩).

الأولى تعريف كل منها وتحديده.

وعرض هذه الألوان مرة ثانية ليزيل أن يكون لها حسن في ذاتها حتى لو حدث ذلك، فإن حسنها إنما يتم بما يُتَوَخّى في نظمها من التقديم وخلافه، وكانت الاستعارة هي النموذجَ في هذا[١]، ثم تناولها مرة ثالثة من أجل ضرب من الكناية يملأ محاسنه الطرف، ولا يتصور إلا في التركيب والنظم، وهو المعروف عند المتأخرين بالكناية عن نسبة، ولم تكن قد عرفت بهذا الاسم عند عبد القاهر.

ويعرض لهذه الألوان مرة رابعة لتصحيح مفهوم قد يتوهم عند قولنا: إن الإعجاز في نظم القرآن، فربما توهم أن الاستعارة وغيرها من ضروب البيان تخرج من دائرة النظم وليس كذلك؛ لأنها من مقتضيات النظم وعنه يحدث وبه يكون[٢].

ثم يعود مرة خامسة إلى أن محاسن الكلام الفصيح منها ما يعود للفظ ومنها ما يعود للنظم، والذي يعود للفظ هو الاستعارة والكناية والتمثيل، وكان يقصد باللفظ صورة المعنى كما نبَّه إليه في موضع آخر، ولكن عبَّر عن هذه الألوان باللفظ مجاراة للسابقين[٣].

وفي المرة الأخيرة التي يعود فيها لهذا الألوان يكرر فكرة سبقت، وهي أن مرجع المزية فيها ليس للمبالغة في المعنى المقصود منها، ولكن في طريقة إثبات المعنى، والجديد في هذه المرة هو التلميح لما يترتب على ذلك من أثر نفسي هو الأنس والراحة، فليس الحسن الذي تراه للاستعارة مثلاً لما فيها مبالغة في التشبيه أو مجرد تناسيه، ولكن لأنه «أفادك في إثبات شدة الشبه مزية وأوجد فيه خاصية قد غُرِز في طبع الإنسان أن يرتاح لها، ويجد في نفسه هزة عندها»[٤].

وهكذا ترددت هذه الألوان في دلائل الإعجاز مرات عدة لتعدد زوايا التناول بحسب تعدد السياقات ومقتضى كل سياق، مع ملاحظة التدرج في المعاني المقصودة من عرضها حتى يصل إلى قمتها، وهي ما يترتب عليها من أثر نفسي.

---

(١) دلائل الإعجاز، ص(٩٩).
(٢) نفسه، ص(٣٩٣).
(٣) نفسه، ص(٤٢٩).
(٤) نفسه، ص(٤٥٠).

وربما أعيدت الفكرة ليضاف إليها شيئًا طرأ لم يكن قد ذكر في المرة الأولى، فلم يكن ذلك التكرار مع التسليم به -غفلة من عبد القاهر، ولكن عن وعي وقصد يدل عليه قوله قرب نهاية الدلائل عندما عاد لموضوع سبق في صدره، قال: «وقد ذكرت هذا في صدر الكتاب»[١]، ويقول: «وقد قلنا فيما تقدم»[٢]، وكانت دواعي الإعادة منها ما سلف من تعدد جهاد التناول أو ليضيف جديدًا أو لينتصف لذوقه من عقله، وشاهد هذا من «أسرار البلاغة» عندما فرَّق بين التشبيه والاستعارة تفريقًا يتكئ فيه على عقل العالم، واعتمد حينئذٍ على موقع المشبه به، وفرَّق بين وقوعه مفعولاً، فيكون استعارة وبين وقوعه خبرًا -معرفة أو نكرة، فيكون تشبيهًا، مع تفصيل فيه عندما يكون نكرة، وقد اعتمد رأي القاضي الجرجاني في عدِّ: «محمد أسد» و«محمد الأسد» من التشبيه لسهولة ذكر الأداة، لكنه عدَّ نحو قول الشاعر:

شَمسٌ تَأَلَّقَ وَالفِراقُ غُروبُها ... عَنّا وَبَدرٌ وَالصُدودُ كُسوفُهُ[٣]

من الاستعارة لصعوبة ذكر الأداة إلا بتغيير الصياغة تغييرًا يفسد قصد الشاعر، لكن الشيخ يعود لهذا الموضوع مرة ثانية، فيرجع عن رأيه السالف، ويرى أن نحو قول الشاعر:

هي الشمس مسكنها في السماء ... فَعَزِّ الفؤاد عزاءً جميلاً

فلن تستطيع إليها الصعود ... ولن تستطيع إليك النزولا

استعارة، رغم وجود الطرفين «هي الشمس»، ورغم وقوع المشبه به الخبر معرفة، وقد سبق القطع بأن نحو: «هو الأسد» تشبيه، ويعلل هذا بترقي الصياغة الشعرية الملابسة للتشبيه في الدلالة على تناسيه، وفي هذا مجاراة لإحساس الشاعر الذي صار لا يشك في أنها شمس حقيقية «مسكنها في السماء»، «لن تستطيع إليها الصعود»... إلخ».

ثم يقول الشيخ مُقرًّا برجوعه عن رأيه السابق انتصافًا لطبعه وذوقه وما يراه من إحساس الشاعر وصياغته، يقول: «وهذا موضع لطيف جدًّا لا ننتصف منه إلا باستعانة الطبع عليه»[٤].

---

(١) دلائل الإعجاز (٤٤٥، ٤٤٧).
(٢) نفسه ٤٤٩.
(٣) أسرار البلاغة، تحقيق: محمود شاكر بتصرف ٣٢٨، ٣٢٩.
(٤) راجع المصدر نفسه ٣٣٢، وانظر: أساليب البيان والصورة القرآنية للمؤلف ٢٨٤.

٣- لماذا استشهد بالشعر أكثر من القرآن؟

وضع عبد القاهر العلم باللغة والعلم بالشعر أساسين للبحث عن الإعجاز، والعلم بالشعر يعني العلم بنقد الشعر فهمًا وتذوقًا وقدرةً على الموازنة والمفاضلة مع التعليل بوضع اليد على الخصائص والعلل التي يفضل بها شعر عن شعر، ونظم عن نظم، وقد اتسقت خطته مع التناول التفصيلي لسائر الفصول؛ إذ توسل بالشعر كثيرًا في كل ظاهرة أسلوبية يريد لنا إدراك نظيرها في القرآن، فكان الشيخ يتوسل بما يعرفه العرب في لسانهم إلى معرفة ما يوجد في القرآن، وإن كان النظير في القرآن معجزًا، لهذا لم يكن عجيبًا أن يتكئ الشيخ على الشعر كثيرًا حتى صارت شواهده هي الأكثر من غيرها.

٤- مدى الالتزام بالنقد الموضوعي:

في سياق حديث عبد القاهر عن منهج البحث في الإعجاز، وحاجة الباحث إلى المهارة النقدية التي يعرف بها طبقات الكلام، ذكر عندئذٍ أنه لا يكفي في علم الفصاحة أن تصفها وصفًا مجملاً، وتقول فيها قولاً مرسلاً، بل لا بدَّ من تفصيل القول وتحصيله، ووضع اليد على خصائص النظم وعدها واحدة واحدة وتسميتها شيئًا فشيئًا[١].

وهذا المبدأ يمثل أساس النقد الموضوعي الذي يتتبع الظواهر واحدة واحدة، ويفسِّرها ويعللها تعليلاً شافيًا، ويستخرج منها قانونًا أو قاعدة كلية، هذا ما كان يراه الشيخ وهو يؤسس منهج البحث في الإعجاز ليكون الباحث على بينة وبرهان يقيني من أن خصائص النظم القرآني في طبقة فريدة ليس لها نظير في النظوم البشرية ولاسيما الشعر الذي يمثل أرقى نموذج للفصاحة عندهم.

ولكن عبد القاهر لم يطبق ذلك المبدأ النظري في كل ما عرض له من ظواهر النظم، ففي باب الحذف مثلاً كان يكتفي بالتعليل المجمل في أكثر تعقيباته على حذف المبتدأ مكتفيًا بما يراه المتلقي في نفسه من اللطف والظرف[٢]، لكنه عند حديثه عن حذف المفعول مثلاً كانت له لمحات تذوقية مفصلة في تعليله حسن الحذف، راجع تعقيبه على قول الشاعر:

... ... وسورة أيام حززن إلى العظم[٣]

(١) راجع: دلائل الإعجاز ٣٧.
(٢) راجع المصدر نفسه ١٥٥.
(٣) راجع المصدر نفسه ١٧١، ١٧٢.

وكان إجمال الشيخ عمومًا أكثر من تفصيله حتى في الموضوعات التي كانت في حاجة ملحة إلى البيان والتفصيل مثل معاني النحو وما وراءها من مزايا، فلقد كانت في حاجة إلى مزيد من التفصيل الكاشف والذين يفرق بين ما عرفه الناس من النحو والإعراب وما لم يعرفوه من معاني النحو من جهة ارتباطها بالأغراض وما يتعلق بها من مزايا، وذلك بالتطبيق الكاشف، وكذلك الموازنات الكثيرة التي يتفوق فيها الآخذ أو يقصر، أو يكون للشاعرين معًا -الآخذ والمأخوذ منه- صنعةً وتصويرًا وأستاذيةً، فإنه على كثرة ما عرض من الشواهد لم يوازن موازنة موضوعية مفصلة إلا مرة واحدة ليثبت أن المعنى ينتقل من صورة إلى صورة، وفي كل من الصورتين براعة[1]، وهي موازنة دقيقة تدل على بصيرة نقدية، ويمكن أن يقاس عليها لمن يريد الموازنة الموضوعية المفصلة للشواهد التي لم يوازن بينها عبد القاهر موازنة تفصيلية.

وحسب أصحاب المناهج شق الطريق ووضع الأساس، ورسم المنهج، وذكر الشواهد، وتقديم النموذج، وكان على الذين جاءوا بعد عبد القاهر مسئولية إتمام هذا الصرح بتفصيل ما أجمل، وشرح ما أبهم، والتحليل لما يحتاج إلى تعليل بدلاً من النقد ثم السكون، وهذا ما حرصت عليه في حدود طاقتي في «شرح دلائل الإعجاز».

٥- هل انتهى عبد القاهر إلى خصائص مميزة للقرآن تفسر إعجازه؟

قدم الشيخ بتجربته الخاصة ما يقرب من عشر خصوصيات تدخل في صميم الإعجاز، وقد ذكرها إجمالاً في قوله: «أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم في مبادئ آيه ومقاطعها ومجاري ألفاظها ومواقعها، وفي مضرب كل مثل، ومساق كل خبر، وصورة كل عظة وتنبيه، وإعلام وتذكير، وترغيب وترهيب، ومع كل حجة وبرهان وصفة وتبيان»[2].

فتراه يبدأ بأهم وجه من وجوه الإعجاز وهو «المزايا التي ظهرت للعرب في نظم القرآن»، لكنه لم يذكر تلك المزايا ولم يحددها، وإن كان قد وضع المنهج وذكر الأدوات التي تساعد الباحثين للوصول إليها، وهذه الوجوه شُرحت في هذا المصنف[3]، والقصد هنا هو

(١) راجع المصدر نفسه ٥٠٢، ٥٠٣.
(٢) دلائل لإعجاز ٣٩.
(٣) راجع: «شرح دلائل الإعجاز» في موضعه.

التنبيه إلى تركيز الشيخ على وجوه ينفرد بها القرآن في بنائه المتميز؛ لأن نظام الآيات التي تختلف طولاً وقصرًا، وابتداءً وانتهاءً بحسب اختلاف السور، هذا النظام ليس له نظير قطعًا في أجناس كلام العرب، وكذلك تركيزه على صور المعاني التي أبان عنها وأرجع المزايا إليها قرب نهاية «دلائل الإعجاز»، ومضرب الأمثال نموذج لصور المعاني، لا المعاني وحدها ولا الصور اللفظية وحدها، وكذلك مساق الأخبار، وصورة كل عظة وتنبيه، وإعلام وتذكير، وترغيب وترهيب. فالمقصود بذلك كله صور المعاني والأغراض، وكيف قدم القرآن معانيه الدينية والتشريعية والأخلاقية.

وكل هذا رائع، لكن الشيخ لم يفصله ولم يحدده، وعندما تحدث عن المعاني وأنها تنتقل من صورة إلى صورة كانت تطبيقاته على ذلك من الشعر، لكنها على كل حال تنبِّه كل من كان له قلب وبصيرة إلى كيفية التطبيق عند البحث في القرآن، وكيف ينتقل المعنى الواحد فيه من صورة إلى صورة بحسب تعدد السياقات والأغراض، وأن المعنى الواحد لا يظل واحدًا مع تعدد معارضه وصوره.

وحاصل هذا أن عبد القاهر قدم خصائص مجملة، ولو وقف عند واحد منها بالتفصيل والتحديد والاستشهاد من القرآن لكان ذلك فتحًا جديدًا في درس الإعجاز، لكن الزمن كان يتعجَّل عبد القاهر، فترك لنا المنهج والأدوات وبعض التطبيقات على عناصر النظم الشعري في المجاز والاستعارة والكناية، والتقديم والحذف، والفصل والوصل، والحصر وغير ذلك من الموضوعات، وأن حسن الكلام منه ما يعود إلى اللفظ وحده، ومنه ما يعود إلى النظم وحده، ومنه ما يعود إلى اللفظ والنظم معًا، وأن النموذج الذي يترقى في ذلك حتى يصل إلى درجة الإعجاز لا وجود له إلا في القرآن الكريم، وكان المتوقع أن تكون بلاغة اللاحقين امتدادًا لهذا في خدمة قضية الإعجاز، مع تفسير وتفصيل تلك الوجوه المجملة التي ذكرها عبد القاهر، لكن ذلك لم يحدث، وإنما اقتصروا على استرفاد بعض أبواب بلاغته دون وصلها بغاياتها النقدية والإعجازية العظيمة.

وهي تلك الغايات التي كان عبد القاهر يسعى إليها بإلحاح وسعي حثيث، ويضعها نصب عينيه، ويجعلها المقصود الأعظم والغرض الأهم من سائر كتابه، يقول «آن لنا أن نعود إلى الأمر الأعظم والغرض الأهم، وهو بيان العلل التي لها وجب أن يكون لنظم مزية على

النظم، وأن يعظم أمر التفاضل فيه، ويتناهى إلى الغايات البعيدة»[١]، وهذه العبارة أطمعتنا في الظفر بأمر عظيم، لكنه لم يَشْفِ نفوسنا ببيانه، سوى أنه بعد عشرين صفحة يذكر أن تلك المزايا لا تدرك إلا بالذوق وإحساس النفس؛ لأنها أمور خفية ومعانٍ روحانية، ويقصد ذلك الذوق الواعي المثقف الذي إذا تصفح صاحبه الكلام وتدبَّر الشعر فرَّق بين موقع شيء منها وشيء، ومَن إذا أنشدته قول الشاعر:

لي مثــل مــا للنــاس كلِّهــم ... نظــرٌ وتســليمٌ عــلى الطّــرق

وقول البحتري:

وسأسـتقلّ لـك الـدموع صـبابة ... ولـو انَّ دجلـة لي عليـك دمـوعُ

أَنِقَ لها، وأخذته الأريحية عندها، وعرف لطف موقع الحذف والتنكير في قوله: «نظر وتسليم على الطرق»، وما في قوله: «لي عليك دموع» من شبه السحر، وأن ذلك من أجل تقديم «لي» على «عليك»، ثم تنكير «الدموع»... إلخ[٢].

يفهم من هذا أن الذوق الذي يدرك تلك الأمور الخفية والمعاني الروحانية هو ذوق متمرس قادر على الإحساس مع معرفة العلة، وعد إلى قوله: «أنق لها وأخذته الأريحية، وعرف كذا وكذا...»، وأن تلك الأمور الخفية والمعاني الروحانية مرتبطة بخصوصيات في النظم، لكنها تحتاج إلى استبطان واستنطاق وتروٍّ وتحليق مع خيال الشاعر، وتقمص تجربته ومعايشتها، فحينئذٍ تأخذه الأريحية ثم بعد ذلك يبحث ليعرف خصوصيات النظم ولطائفه.

لكن ذلك الأمر ما زال في حاجة إلى التفصيل والتبيان والتطبيق على الشواهد الراقية، ثم بحثه في القرآن الكريم في سائر سوره وأغراضه، لاسيما وأن عين عبد القاهر كانت على الإعجاز، وهو يتحدث عن تلك الأمور الخفية والمعاني الروحانية التي تكمن فيها مزايا النظم، وأن تلك الأمور والمعاني هي ثمرات النظم المعجز، وكأني بعبد القاهر لا يكتفي بمجرد خصوصيات في النظم، أي: لا يقف عندما يتميز به القرآن في نظمه من تقديم وتأخير وحذف وذكر وتعريف وتنكير وفصل ووصل ومجاز واستعارة وكناية، وغير ذلك مما نعرفه ومما لا نعرفه من وجوه النظم، ولكن كان يطمح لمعرفة ما وراء ذلك ويرتبط به من أمور

(١) دلائل الإعجاز ٥٤٢.
(٢) نفسه ٥٤٩:٥٤٧.

خفية ومعانٍ روحانية هي نفسها أغراض القرآن الدينية والتشريعية والخلقية والإصلاحية والتربوية وغير ذلك مما تحمله وتشير إليه وتتضمنه وتومئ به تلك الخصوصيات.

٦ - منهج عبد القاهر في فهم النص القرآني:

لم ينص الشيخ على منهج محدد في فهم النص القرآني، لكن تحليله لمعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧] يشير إلى ذلك المنهج الذي تجد نظيرًا له في آيات أخرى وقف معها في باب الحصر، يقول: «أي لمن أعمل قلبه فيما خلق القلب له من التدبر والتفكر والنظر فيه، فهذا على أن يجعل الذي لا يعي ولا يسمع ولا ينظر ولا يتفكر كأنه عدم القلب من حيث عدم الانتفاع به»(١).

فالشيخ يستشعر معنى «له قلب» وما وراءه من حث على التدبر والنظر وذم من يُخل به والتقريع على تركه، وما فيه من تعريض بمن لا ينظر ولا يعي، وكأنه عُدم القلب أو كأنه جماد ميت لا يشعر(٢)، ولا أستبعد أن تكون تلك هي الأمور الخفية والمعاني الروحانية التي لا يدل ظاهر اللفظ عليها، ولكن تفهم من ورائه، فلا يعقل أن يكون المقصود هو ظاهر اللفظ لأن كل الناس لهم قلوب، ولا يمكن أن يكون المعنى: أن بعضهم لهم قلوب فيتذكر، وبعضهم ليس لهم قلوب فلا يتذكر، وليس المقصود ما ذهب إليه البعض من أن القلب بمعنى العقل، وأنه اسم من أسمائه، ويصف عبد القاهر الذين يتعجلون هذا التفسير بالحشو وهم أراذل الناس، ومن لا يعرف مخارج الكلام أي: دلالاته الثواني، فلا بدَّ من استبطان الآية وتمثلها وتذوق مرادها للوقوف على الغاية منها.

ومن هنا نستخلص منهج الشيخ في فهم النص القرآني، وهو التدبر في استشعار الغرض الذي يرمي إليه النص، ثم تفسيره بما يتواءم مع ذلك الغرض، وهو عين ما قاله عن المزايا التي يصعب إدراكها إلا بذوق وقريحة؛ لأنها أمور خفية ومعانٍ روحانية وغايات دينية وراء خصوصيات النظم، وتلك المعاني ربما ارتبطت بشبيه لها من المعاني التعريضية أو الرمزية التي تفهم من جانب اللفظ بمعونة السياق.

وهنا يبدو سؤال يطرح نفسه، هو: في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾

(١) دلائل الإعجاز ٣٠٤.

(٢) راجع المصدر نفسه ٣٠٤.

[ق: ٣٧] فهم منه تعريض بمن لم يتذكر وكأنه لا قلب له، وهذا نظير الدلالة التعريضية المفهومة من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبَابِ﴾ [الرعد: ١٩]، فهل يمكن أن تفهم هذه الدلالة التعريضية من غير «إنما»؟ كيف وقد ذكر عبد القاهر :«أن هذا التعريض... لا يحصل من دون «إنما»؟[١]، والجواب: أن عبد القاهر نفسه قال في نهاية هذا الفكرة بالتحديد: «وهذا موضع فيه دقة وغموض»، فلعله لحظ حينئذٍ دلالة الآية الأولى ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى﴾ على التعريض من غير«إنما»[٢]، فخرج من هذا بها في المسألة من دقة وغموض، والظاهر -والله أعلم- أنه يكفي لإفادة تلك الدلالة التعريضية عند إثبات التذكر لمن كان له قلب، أو لأولي الألباب -يكفي أن يسبقه أداة توكيد، كما وجدنا في ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾، فليس بالضرورة أن توجد «إنما» حتى يفاد التعريض.

٧- الروافد التي أمدت فكر عبد القاهر:

كان عبد القاهر يؤلف وأفكار السابقين مهضومة في فكره يستحضرها وقتما يستلزم الأمر للمناقشة أو الاستشهاد أو الاستئناس، فلم يكن يؤلف وكتب الآخرين مبسوطة بين يديه، ولكنه كان صاحب فكر وقضايا يطرحها ومصنفات الآخرين من خلفه بعد أن تمثلها في عقله، وكان أكبر اهتمامه بفكر الجاحظ وابن جني وسيبويه، وما اقتبسه من منهج ابن جني وفكره كان أكبر مما اقتبسه من غيره، فإن منهج ابن جني في مزج اللغة بالفكر كان حاضرًا في عقل الشيخ وهو يفسر النظم وتطبيقاته وظواهره، كما أن تأثيره بالخطابي ظاهر في أصل فكرة النظم، وصلة البلاغة بالإعجاز، وعدم الاكتفاء في ذلك بالأقوال المجملة، وأما تأثره بالجاحظ في شيء من ذلك، فلا نستطيع القطع به مع ضياع أهم ما كتبه بهذا الشأن، وهو كتابه «نظم القرآن»، وإن كان تأثره به في العلم بالشعر ظاهر بيِّن حتى يفوق غيره في هذه الناحية كما يذكر شيخنا أبو موسى[٣].

وأما تأثره بالآمدي والقاضي الجرجاني، فكان ظاهرًا في نقد الشعر، وقد استثمر عبد القاهر الفكر النقدي للموازنات عندهما في قضية الإعجاز؛ إذ رأى ضرورة تمرس الباحث في الإعجاز بالمفاضلة بين شعر وشعر، ومعرفة طبقات الكلام ودرجاته ليكون مقدمة للنظر في

(١) نفسه ٣٥٦.
(٢) نفسه ٣٥٧.
(٣) مدخل إلى كتابي عبد القاهر، ٣٦، مكتبة وهبة، (١٣١٨هـ-١٩٩٨م).

نظم الشعر ونظم القرآن ليتبين الفصل والفرقان.

وتأثر عبد القاهر بالرماني، كان متوازنًا بين الإفادة منه في باب الاستعارة والإيجاز، والرد عليه في عدِّه تلاؤم الحروف من البلاغة التي يفسر بها الإعجاز(١).

ولا يخفى تأثر عبد القاهر بالقاضي عبد الجبار رغم استدراكه عليه في تعريف الفصاحة التي فسَّر بها الإعجاز تعريفًا يوهم التعلق بالألفاظ، ومع الموقف المتشدد لعبد القاهر من الفكر الاعتزالي، فلقد كان للمعتزلة فضل لا يستهان به في إثارة كوامن الطاقات الفكرية للرد عليهم.

وحاصل القول في هذا أن اتكاء عبد القاهر على عقله كان أكبر من اتكائه على الآخرين، وهو بذلك في طليعة النماذج المجددة في الحركة العلمية قديمًا.

٨- تطوير أفكار السابقين:

طوَّر عبد القاهر من فكرة النظم التي سُبِق إليها، وجدَّد تفسيرها، ووسع من مجالات تطبيقاتها بما يتواءم مع رؤيته الخاصة في الإعجاز، كما وظف العلم بالشعر الذي اقتبسه من الجاحظ، ونقد الشعر الذي اقتبسه من الآمدي والقاضي الجرجاني، فوظفهما في خدمة قضية الإعجاز، كما أحسن توظف ما اقتبسه من الفكر اللغوي عند ابن جني وسيبويه في تفسير النظم، وفي كثير من تطبيقاته عليه.

على أن اهتمامه بأن النظم نظم معانٍ وتنسيق دلالات، وأنه صنعة يستعان عليها بالفكر، وأن الناظم يرتب المعاني في نفسه أولاً لتأتي الألفاظ على حذوها في النطق، وأنه يتصرف في نظمه بحسب الأغراض المختلفة.. كلُّ ذلك تطوير لمنهج ابن جني في مزج اللغة بالفكر.

ولقد أحسن توظيف أفكار سابقيه في مجالاتها أو في مجالات أخرى غير التي وردت فيها عندهم، وهذه ميزة العلماء الكبار الذي يحسنون الإفادة بالأفكار إلى أقصى الدرجات، وبنقل الفكرة من مجال إلى مجال آخر بالقياس والاستنباط، وكانت هذه سمة المجتهدين في كل المجالات العلمية، ولنا في الشافعي ومالك وأبي حنيفة وابن حنبل أسوة ومثل، وقد رأيت في «الرسالة» و«أحكام القرآن» كيف يستنبط الشافعي من الآية حكمًا لم ترد أصلاً بشأنه، ولا

(١) راجع: دلائل الإعجاز ٥٢٠، ٥٢١.

يدل لفظها عليه، ولكن يكون ذلك بالتلطف في استخراج معنى من معنى.

أما تأثير عبد القاهر فيمن بعده، فلقد كان قويًّا متسعًا حتى تراه متشعبًا في اتجاهات ثلاثة:

الأولى: اتجاه يغلب عليه التقعيد والضبط كالرازي في كتابه «نهاية الإعجاز في دراية الإعجاز»، ثم السكاكي ومن دار في فلكه.

الثاني: اتجاه يغلب عليه التذوق الأدبي للشواهد كابن الأثير في «المثل السائر»، والعلوي في «الطراز».

الثالث: اتجاه يحسن الإفادة بفكر عبد القاهر من الجهة التطبيقية كالزمخشري في تفسيره «الكشاف» الذي امتد تأثيره إلى أكثر المفسرين من بعده.

٩ - أسلوب عبد القاهر:

هو أسلوب الذي يشق للفكرة مجرى جديدًا في عقول الناس حتى تشعر بمجاهدته من أجل خلق أعلى درجات التجاوب عند مستمعيه، وكان من مظاهر هذا: اعتماده كثيرًا على الاستفهام التقريري الذي يدفع المخاطب للتفكير معه، وقد يلجأ إلى معاودة الفكرة مرة بعد مرة ليضيف لها أو ليعمق النظر فيها، وقد يعتمد تصوير فكرته أو يلجأ إلى البرهان المنطقي، ولاسيما عند مواجهة أخطاء السابقين والرد عليها، وهذه النزعة المنطقية الجدلية في دلائل الإعجاز تكاد تنافس النزعة الأدبية التصويرية، حتى لو قال قائل: إن النزعة الجدلية في «المفتاح» و«شروح التلخيص» تعود جذورها إلى عبد القاهر في الدلائل لم يبعد، وأمثلة ذلك كثيرة وخصوصًا عند الرد على المعتزلة، ويمكن تفسيره بأن الشيخ كان يتمثل نهج المعتزلة وأساليبهم الجدلية عند الرد عليهم ليقنعهم بطريقتهم، وغايته الوصول إلى ما يرى أنه الحق.

أما الاستعانة بالأسلوب التصويري الذي يضرب فيه الأمثلة المصورة للأفكار، فإنه كثير ظاهر في الدلائل، وكانت غايته تقريب الأفكار الدقيقة التي تحتاج إلى إبانة، مثال ذلك حديثه عن كيفية تكوين أجزاء النظم، وأنه يبدأ بتعليق الأجزاء والمفردات بعضها ببعض حتى يعطي في النهاية معنى مركبًا وتشكيلاً لا يقبل التجزيء، وهذا معنى دقيق لا يتصوره إلا من مارس معاناة الإبداع والتأليف والسيطرة على المعاني، لذلك فإن الشيخ يقربه بالتصوير، فيشبه

الناظم بالصائغ حين يأخذ كسرًا من الذهب فيذيبها ثم يصبها في قالب، ويخرجها لك سوارًا أو خلخالًا، ويشبه بيت بشار[١] في صورته النهائية التي تعطي معنى واحدًا لا يقبل التجزيء، بالحلقة المفرغة التي لا تقبل التقسيم[٢].

ويقول في تشكيل الكلام بشكل عام: «واعلم أن مَثَل واضع الكلام مَثَل من يأخذ قطعًا من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة، وذلك أنك إذا قلت: «ضرب زيد عمرًا يوم الجمعة ضربًا شديدًا تأديبًا له »، فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معانٍ كما يتوهمه الناس».

يقصد أن غرض المتكلم أن يربط بين الفعل وفاعله وما تعلق بهما، وليس إفادة معانٍ مفردة في ذاتها، أي أن المتكلم لا يقصد المعاني المفردة، ولكن يقصد إفادة وجوه التعلق فيما بينها والتي تنتهي إلى معنى مركب صب في قالب واحد، والفكرة الأولى هي الفكرة الثانية، سوى أنه مثَّل لها أولاً بالذهب حسب، لأنه كان يعني التركيب الفني الذي استشهد له ببيت بشار، ثم مثَّل لها ثانيًا بالذهب أو الفضة بلا فرق؛ لأنه كان يعني في المرة الثانية: التراكيب مطلقًا، ولذا استشهد في هذه المرة بمثال مؤلف لا شيء فيه سوى أنه تركيب وهو «ضرب زيد عمرًا يوم الجمعة... إلخ».

ونخلص من هذا إلى أن لغة عبد القاهر كانت تتفاوت بين اللغة المنطقية أحيانًا، واللغة الأدبية المصورة أحيانًا أُخُر، ولكل موضعه وسياقه.

ومن المهم قبل طي هذه الصفحة التنويه بميزة ملحوظة عند عبد القاهر هي قدرته على تطويع اللغة للتعبير عن الأفكار الجديد العميقة، وتجد هذا في مثال لافت لتحول الشيخ من النحو إلى معاني النحو، وما يرتبط بها من مزايا كما في قول الشاعر:

قد أصبحت أم الخيار تدَّعي عليَّ ذنبًا كله لم أصنع

فقد بيَّن عبد القاهر ما غمض على العلماء قبله من مغزى رفع «كل»؛ إذ قالوا بوجوب النصب على المفعولية، ويترتب عليه نفي العموم؛ لأن موضع المفعول أن يكون مؤخرًا

(١) هو قوله:

كأن مثار النقع فوق رءوسنا وأسيافنا ليل تهاوي كواكبه

(٢) راجع: دلائل الإعجاز ٤١٤.

بحسب الأصل، فيكون المعنى: لم أفعل كل الذنب، ونفي كل الذنب لا يمنع ثبوت بعضه، وهذا لم يقصده الشاعر، فلا مفر من رفع «كل»؛ لأنه يحقق مغزى الشاعر وهو تعميم النفي، ليبرئ ساحته من أي ذنب.

وهنا يتبين الفرق بين النحو -الرفع أو النصب- وبين ما يترتب عليه من مغزى هو معنى النحو، فالذي لا ينظر إلى معنى النحو ومغزاه يأخذ بظاهر النحو ليصحح الإعراب، كمن قالوا بنصب «كل»، لكن عمق الرؤية عند الشيخ جعله يتوقف مع مغزى الشاعر ليحدد على أساسه الإعراب.

تلك كانت بعض المعالم التي تلقي الضوء على منهج عبد القاهر في دلائل الإعجاز، وقصدت من تقديمها التهيئة للدخول إلى عالم ذلك الرجل وفكره على بصيرة واستعداد.

رابعًا: فكرة النظم

١ - الجديد في النظم عند عبد القاهر:

كان عبد القاهر يرى أن إعجاز القرآن يكمن في أمور تتبلور في النظم، ومن أجل هذا كشف عن مفهوم النظم وبسط القول فيه، وحلل عناصره في أكثر الأبواب التي تناولها في دلائل الإعجاز، ومع أن فكرة النظم سبقت عند الجاحظ والخطابي والواسطي والباقلاني والقاضي عبد الجبار وغيرهم، فإن عبد القاهر عمَّق البحث فيه، وفسَّره بمعاني النحو، وبيَّن كيف يرتبط بالإعجاز، وكيف يمكن التوصل من خلاله إلى الخصائص التي جدت في نظم القرآن وجعلته معجزًا، وأسس منهجًا يساعد الباحث في الإعجاز على الوصول إلى تلك الخصائص.

٢ - النظم وتوخي معاني النحو:

التوخي هو التحري، وفي المصباح: توخيت الأمر: تحريته في الطلب، ومعاني النحو: هي وجوه تعليق الكلمات في التركيب وجهات الصلة فيما بينها، وعلى هذا فإن توخي معاني النحو يعني تحري التعليق والربط المناسب بين الكلمات، ولا يكون التحري إلا مع تفكير وتدقيق، ومن أجل هذا نبَّه عبد القاهر كثيرًا إلى حاجة النظم للتفكير والتدبر والتروي، وقال: هو صنعة يستعان عليها بالفكر، فكان عبد القاهر لا يتحدث عن نظم عادي يأتي كيفما اتفق، وإنما كان يتحدث عن نظم فني بليغ يتحرى فيه الناظم كل وسائل التروي والتخير والتدقيق

ليستوعب كل خاطرة وشاردة، وقضية النظم وتوخي معاني النحو هي لب «دلائل الإعجاز»، ولا يمكن استيعاب هذه القضية إلا بتتبع نصوص الدلائل تتبعًا شاملاً، ويتحدد معناها ويكتمل من نقاط جاءت متفرقة في هذا الكتاب، ولا بدَّ من استحضارها مجتمعة على هذا الترتيب:

أ- تعليق الكلم بعضه ببعض بطريقة تؤدي الغرض المقصود(١).

ب- أن يكون ترتيب الكلمات في النطق على حذو ترتيب معانيها في النفس، فترتب المعاني في النفس يكون أولاً، ثم تأتي الألفاظ مرتبة في النطق على وفق ذلك الترتيب الذي كان في النفس، وهذه عملية توضيحية فيما يبدو؛ لأنه ليس ثمة فاصل عند المبدعين بين ولادة المعنى في النفس والنطق به في اللفظ.

ج- أن يخضع ذلك الترتيب لضرب من التخير والتدبر والروية، ويتلخص هذا في الصنعة التي تنقل النظم من المستوى العادي إلى المستوى الفني ليحقق الغرض على أفضل ما يكون.

د- والخصوصيات الناتجة عن التخير والتدبر والتصرف في النظم هي المزايا والمحاسن، وهي مرتبطة بمعاني النحو، فكل مزية في النظم مرتبطة بمعنى من معاني النحو، ومن بحث عن المزايا في شيء آخر غير معاني النحو فلن يجد، حتى الصور البيانية التي يعود إليها أكثر المزايا هي من عناصر النظم ومن مقتضياته.

٣ - الفرق بين النحو ومعاني النحو:

النحو هو الإعراب رفعًا ونصبًا وجرًّا وجزمًا أو البناء، ويُرمز لهذه الأمور بعلامات معروفة.

ومعاني النحو: هي العلاقات بين الكلمات، وهي التي تدل على مواقع الكلمات مهما كانت مقدمة أو مؤخرة، مذكورة أو محذوفة كالمبتدأ والخبر والفاعل والمفعول والحال والظرف... إلخ، فقوله تعالى مثلاً: ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١] تتشكل الآية من الفعل والفاعل والمفعول -اسم الموصول وصلته-

(١) راجع مفهوم التعليق وجوهره في مقدمة دلائل الإعجاز.

وتعلق الجار والمجرور «منكم» بالفعل، وعطف «الذين أتوا العلم» على «الذين آمنوا» ووقوع «درجات» مفعولاً ثانيًا بمنزلة الخبر المكمل للمعنى، كل هذه معاني النحو التي تتمثل في علاقات المفردات بعضها ببعض، وأهمية ذلك تبدو عندما يحدث تقديم ما حقه التأخير كالمفعول، فإن المقصود لا يتحدد إلا بمراعاة تلك العلاقات التي هي معاني النحو، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]، فلفظ الجلالة مفعول مقدم، و«العلماء» فاعل مؤخر، والمعنى هو الذي دل على هذا، ولو اقتصرنا على النحو والإعراب دون نظر للمعنى لحدثت مشكلة كبيرة، فيما لو قال غافل متعجل بالعكس، وهذه هي أهمية معاني النحو التي تحدد المواقع وتبيِّن وظيفة كل مفرد في التركيب.

ثم إن النظم الذي يعنيه عبد القاهر لا يقتصر على توخي معاني النحو وإقامة علاقات بين المفردات، ولكن يجب أن يكون ذلك على كيفية تحقق الغرض المقصود، ولكي يحقق المتكلم غرضه، فإنه يتصرف في النظم على أنحاء شتى من أجل تحقيق ذلك الغرض، فقد صدرت الجملة القرآنية السالفة بـ«إنما» لتفيد الحصر، وقدم المفعول وأخر الفاعل ليفيد ذلك حصر الخشية من الله على العلماء؛ لأنهم يتاح لهم من العلم الذي يعرفهم بالله حق المعرفة ما لا يتاح لغيرهم، فيكونون أخشى لله من غيرهم، وكأن خشية غيرهم لا شيء بالقياس إلى خشيتهم.

وراجع قول الشاعر وهو يثني علي الممدوح ويعترف بفضله في دفع نوائب الزمان عنه:

وكم ذُدْتَ عني من تحامل حادث ... وَسَوْرةِ أيامٍ حَزَزْنَ إلى العَظْمِ[1]

فجملة «حززن...» من الفعل والفاعل والجار والمجرور المتعلق بالفعل، وهذه الجملة صفة لأيام، أي أن الممدوح حماه وذاد عنه تحامل الأحداث وغضبة الأيام الجائرة وسورتها، وهذه استعاره ترشحها الجملة الفعلية بعدها «حززن إلى العظم»، وفي هذا الترشيح كناية عن الإمعان في الإيذاء.

والمهم أن الشاعر قد تصرف في نظم هذه الجملة تصرفًا تدل عليه معاني النحو؛ لأن فعل الحز يتعدى بنفسه، وهذا دليل على حذف مفعول يدل المعنى عليه، أي: حززن اللحم إلى العظم، وهذا الحذف من التصرف في النظم الذي يحقق غرض الشاعر ويبالغ في الشعور

(١) حززن: قطعن، والسورة: الغضب.

بالأذى والإمعان فيه؛ لأنه يفيد أن الحز مضي في اللحم، فلم يرده إلا العظم، ولو أظهر المفعول فقال: حززن اللحم... لم يفد ذلك المعنى بدايةً، وربما فهم أن القطع كان لبعض اللحم وخصوصًا قبل النطق بالعظم، فحذف المفعول حتى لا يدع لهذا الاحتمال من الفهم مجالاً، ولا شكَّ أن المبالغة في الشكوى من الأيام وقوة الإحساس بأذاها أدى إليه ذلك التصرف في النظم والذي يرتبط بمعاني النحو؛ لأن الحذف أو الذكر، والتقديم أو التأخير.. كلُّ ذلك من معاني النحو، فكل ميزة في النظم مرتبطة بمعنى من معاني النحو.

هذا هو النظم الذي كان يعنيه عبد القاهر ويذكر أنه صنعة يستعان عليها بالفكر، وأنه لا يكون هناك نظم حتى يكون تخير وتدبر وصنعة، والمعاني النحوية حينئذٍ لا يكون مجرد علاقات بين كلمات وألفاظ، ولكنها «معانٍ ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره، ويناجي بها قلبه، ويراجع فيها عقله، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض»[1].

ويمكنك الوقوف على هذا من نماذج أخرى تناولها عبد القاهر في سياق حديثه عن أشكال النظم، راجع حديثه عن مزية التقديم في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا للهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ [الأنعام: ١٠٠].

ثم راجع كلامه عن الفصاحة المرتبطة بمعانٍ نحوية عدة في قوله تعالى: ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ﴾ [المنافقون: ٤].

٤ - هل النظم نظم ألفاظ أو نظم معانٍ:

لعل في البيت السابق والتعليق عليه دليلاً على أن النظم نظم معانٍ لا نظم ألفاظ، ولقد اهتم عبد القاهر اهتمامًا بالغًا بهذا الأمر، وقطع بأن النظم نظم معانٍ لا نظم ألفاظ وكلمات منطوقة، وكان يدفعه إلى هذا الأمر وحسمه أن بعض المعتزلة ردوا إعجاز القرآن إلى فصاحته، ثم فسَّروا تلك الفصاحة تفسيرًا يوهم تعلقها بترتيب الألفاظ، وقد يفتح هذا بابًا خطيرًا هو رد الإعجاز إلى أمور تتعلق بالألفاظ، مع أن تجدد المعاني القرآنية هو الذي أدى إلى تجدد نظوم تلك المعاني، فالنظم على هذا هو نظم معانٍ على طرائق خاصة تؤدي إلى كثرة المزايا وتكاثر الدلالات.

وقد تلطف عبد القاهر في الرد على من وجهوا الإعجاز توجيهًا لفظيًّا، وذلك بإبداء

(١) دلائل الإعجاز ٥٢٨.

وجهتهم وتفنيدها، وفي هذا السياق وردت له عبارة موجزة تحل ذلك الإشكال، يقول «قد ترى أحدهم يعتبر حال السامع، فإذا رأى المعاني لا تترتب في نفسه إلا بترتب الألفاظ في سمعه ظنَّ عند ذلك أن المعاني تبع للألفاظ، وأن الترتب فيها مكتسب من الألفاظ ومن ترتبها في نطق المتكلم»(١).

هذا تفسير محتمل لتمسكهم بأن النظم نظم ألفاظ، وهو نظرتهم للمستمع الذي يتلقى بسمعه الألفاظ أولاً ثم يرتب بعد ذلك معانيها في نفسه، ويرى الشيخ أنه مجرد ظن، لكنه يكشف على كل حال -عن سبب تعدد الرؤى، فمن نظر إلى المتكلم، وأن بداية النظم منه، وأن المعاني تترتب في نفسه أولاً، ثم تأتي الألفاظ على حذوها في نطقه- قال: إن النظم نظم معانٍ، ومن نظر إلى المستمع الذي يتلقى الألفاظ أولاً ثم يترجمها في نفسه إلى معانٍ...- قال: إن النظم نظم ألفاظ، وهذا التفسير وإن اعتبره عبد القاهر ظنًّا منهم، فإنه يعكس تقدير نظرة المخالف، وأن له عذره؛ لأنه ينظر للكلام من زاوية المخاطب الذي يسمع الألفاظ، فهي أول ما يتلقى.

خامسًا: الأسس النقدية في دلائل الإعجاز

❖ لبنات في مشروع طموح:

إنَّ من يتمثل الأفكار النقدية في دلائل الإعجاز يجد أنها يمكن أن تكون لبنات أساسية في مشروع طموح لتتبع واستقصاء التراث النقدي في «الموازنة» للآمدي، و«الوساطة» للقاضي الجرجاني، و«البديع» لابن المعتز، و«نقد الشعر» لقدامة، و«الصناعتين» لأبي هلال، و«الشعر والشعراء» لابن قتيبة، و«العمدة» لابن رشيق، وكتب طبقات الشعراء، و«الموشح» للمرزباني، و«الأغاني» للأصفهاني، و«المثل السائر» لابن الأثير، و«تحرير التحبير» لابن أبي الإصبع، و«الطراز» للعلوي، والشروح التي قامت حول المختارات الشعرية، والتي تحفل بالأفكار النقدية، والنقد الذي دار حول شاعر بعينه كالإبانة عن سرقات المتنبي، والمنصف... إلخ هذه الكنوز النقدية، وهي تحتاج إلى جهود مخلصة منظمة لفريق من الباحثين يجمع ما تفرق من الأفكار النقدية ويصنفها، ويتتبع الجزئيات المتشابهة التي يمكن أن تكثر كثرة تجعلها صالحة لصياغة قاعدة، وهكذا حتى يمكن بلورة مبادئ نقدية تراثية يمكن

(١) نفسه ٥١، ٦٢.

تسميتها بالنظرية النقدية.

والحق أن هروب نقاد هذا العصر من معاناة جمع وصياغة الفكر النقدي عند العرب وهرولتهم نحو نظريات جاهزة مترجمة عن النقد الغربي إنما يعود لأسباب كثيرة أهمها إيثار الدعة والراحة؛ لأن تلك المهمة ليست هينة، ولأن فترة ازدهار النقد العربي كانت في القرنين الرابع والخامس الهجريين اللذين ظهر فيهما نقد عربي منهجي عند الآمدي والقاضي الجرجاني وعبد القاهر، وكان لهؤلاء لغتهم ومصطلحاتهم النقدية الخاصة والتي لا يتيسر تصور أبعادها إلا لمن كان على شاكلتهم في لطف الطبع ودقة الذوق، وبدلاً من الاقتراب منها والصبر على تجميعها وفهمها ودراستها قذفوها من بعيد، بيد أنه من الإنصاف أن نسجل لبعض الدارسين المعاصرين جهودًا جادة في تتبع النقد المنهجي عند العرب، كما فعل الدكتور محمد مندور في كتابه «النقد المنهجي عند العرب»، والدكتور رجاء عيد في كتابه: «التراث النقدي عند العرب»، وهناك جهود في جمع المصطلحات، ولكنها في حاجة إلى الاستقصاء والتوسع في دراسة المفاهيم.

ولا شكَّ أن بلورة نظرية نقدية من الواقع النقدي عند العرب يتطلب جمع مصطلحاتهم النقدية وتفسيرها تفسيرًا لغويًّا واصطلاحيًّا مع الربط بين التفسيرين على نحو يبرز دقة تخير المصطلح وإطلاقه على ما أطلق عليه، مع استقصاء الجزئيات وتصنيفها على النحو الذي سبق، والتوصل بعد ذلك إلى ضوابط وقواعد تمثل فكرهم النقدي، وهذا كله يحتاج إلى جهد كبير، ولا بدَّ من التصدي لهذه المهمة بهمة وعزيمة وإخلاص، كما فعل اللغويون في تراثنا اللغوي، وكما فعل الفقهاء في تراثنا الفقهي وعندما يتحقق هذا تزول دهشة «أبو الأنوار».

على أن يضاف إلى ذلك قراءة مستقصية للإبداع الأدبي الجاد في هذا العصر، واحتذاء القدماء في الثقة بالنفس والاتكاء على العقل العربي الخالص في توصيف ظواهر الإبداع العصري، ولا شكَّ أن توصيف الظواهر الأسلوبية، وصياغة المبادئ النقدية يستلزم مقدرة إبداعية وبصيرة، ولهذا كان لزامًا على الناقد أن يكون مبدعًا في نقده، ومن جملة مقاييس القدماء النقدية ومقاييس المعاصرين النقدية يمكن أن يتألف لدينا نقد عربي تكون له مشروعيته ومصداقيته واحترامه بدلاً من النظريات النقدية الجاهزة والوافدة من الغرب والتي أثارت جدلاً واسعًا حول مشروعيتها، وذلك من منطلق الجدل حول عالمية الأدب

والنقد أو عدم عالميتها، ولا يمكن لمنصف أن يقول بعالمية الأدب وعالمية النقد؛ لأن لكل أمة هويتها وخصوصيتها في الثقافة والفكر والدين واللغة والعادات، ولا ينبغي أن يقاس الأدب والنقد والبلاغة على العلوم التجريبية؛ لأن العلم التجريبي ليس له وطن، وهو مشاع يدور بين الأمم، وإذا كانت شعوب الغرب تأبى الذوبان بعضها في بعض، وترفض سياسة الهيمنة والعولمة الزاحفة، فما بالنا ونحن أمة ذات رسالة وحضارة وتراث، ولا بأس من اتجاه التأصيل والمعاصرة على أن ينهض بعبء تقديم مشروعه رموز وسطية لهم جذور تراثية تحميهم من الذوبان والتماهي في الآخر.

❖ غلبة التناول النقدي في الدلائل:

كان عبد القاهر في «دلائل الإعجاز» ناقدًا أكثر منه بلاغيًّا، ولا شكَّ أن طبيعة هذا الكتاب وهدفه هو الذي صبغ فكره صبغة نقدية، فلقد كان يسعى إلى معرفة الوسائل التي تؤسس لمعرفة الإعجاز، وقد رأى أن ذلك لا يكون إلا بمنهج نقدي يعرف طبقات الكلام، وبماذا تتفاضل الأقوال، وأن سبيل ذلك هو المعرفة باللغة والمعرفة بالشعر، أما المعرفة باللغة فتساعد على معرفة جوهر النظم الذي يرجع الإعجاز إليه، وأما العلم بالشعر وفهمه وتذوقه، والقدرة على التحليل والتفسير والتعليل، فإنه مقدمة ضرورية لمعرفة ما يتميز به القرآن عن الشعر، فذلك هو موطن الإعجاز وسره.

هذا هو سبب غلبة الاتجاه النقدي في «دلائل الإعجاز»، حتى فيما نرى أنه من صميم البلاغة، فلقد كان يغلب عليه التناول النقدي والتفكير النقدي، ولا شكَّ أن هذا المنهج يضفي على الفكرة البلاغية قيمة وحيوية، وهذا طبعي بحكم النشأة الأولى للبلاغة في أحضان النقد، ولأن موضوعهما واحد هو النص الأدبي من جهة التوصيف والحكم، خُذْ مثلاً عند حديث عبد القاهر عن الكناية نجد موازنات دقيقة وهي على الرغم من إجمالها وإيجازها تفتح بابًا للدرس النقدي، لكن المتأخرين أغلقوه، كقوله: «ومما هو في حكم المناسب لبيت زياد[1]، وإن كان قد أخرج في صورة أغرب وأبدع قول حسان ﷺ:

بنى المجد بيتًا فاستقرت عماده ... علينا فأعيا الناس أن يتحولا

(١) بيت زياد هو:

إن السماحة والمروءة والندى ... في قبة ضربت على ابن الحشرج

ومثله وإن لم يبلغ مبلغ قول الآخر:

أَبَــيْنَ فــما يَــزُرْنَ ســوى كــريم وحســبك أن يــزرن أبــا ســعيد

فانظر إلى تقديمه لهذين البيتين والذي يستفزّ الحاسة النقدية للموازنة بينهما وبين بيت زياد.

وفي هذا النوع من الكناية الذي سمَّاه المتأخرون بالكناية عن نسبة نبَّه الشيخ إلى فكرة نقدية مهمة هي أن هذا النوع من الكناية يأتي على صور مختلفة لكنها متناسبة؛ لأن طريقة الإثبات متقاربة، أو المكني عنه واحد(١).

❖ **أهم الأفكار النقدية في «دلائل الإعجاز»:**

لا يمكن القول بأن «دلائل الإعجاز» كتاب نقد خالص؛ لأنه لم يسجل نصوصًا أو أفكارًا نقدية مباشرة، ولكن عبد القاهر استطاع أن يوظف الفكر النقدي الذي تألق في القرنين السابقين عليه في خدمة فكرة الإعجاز التي لا يمكن تصورها عنده إلا على أساس خطوات وإجراءات نقدية ابتداءً بفهم الشعر وتذوقه والقدرة على الموازنة بين الشعراء، ومعرفة الصواب من الخطأ، والفصل بين الإساءة والإحسان، ومعرفة طبقات المحسنين، وهذه الكلمة الأخيرة ذات شأن عظيم؛ لأن التوصل إلى خصائص النظم التي جعلت القرآن معجزًا لا تتأتى عن طريق القدرة على الفصل بين الإساءة والإحسان فحسب، وإنما هذه خطوة أولى ممهدة للتمكن بعد ذلك من المفاضلة بين الإحسان والإحسان، ومعرفة طبقات المحسنين(٢)، لأن إعجاز القرآن لا يثبت حقًّا بالمفاضلة بينه وبين نصوص أخرى يعتورها النقص، كما حاول الباقلاني أن يتعسف ذلك في تطبيقه على معلقة امرئ القيس وقصيدة البحتري، وإنما يثبت إعجاز القرآن بالمفاضلة بينه وبين أفصح كلام عندهم ليكون تفوق النظم القرآني رغم ذلك دليلاً على إعجازه.

ولا شكَّ أن المفاضلة بين إحسان وإحسان لمعرفة طبقات المحسنين على مستوى الشعراء(٣) هي قمة الوسائل النقدية التي تمكن الباحث في الإعجاز من المفاضلة بين القرآن وبين أفصح كلام لمعرفة خصائص النظم القرآني التي يتميز بها، والتي يكمن فيها الإعجاز،

---

(١) راجع: دلائل الإعجاز، ٣١٣، وشرح الدلائل في موضعه.

(٢) راجع: دلائل الأعجاز ٣٧.

(٣) كالموازنة بين شعر عنترة وعروة بن الورد في الإحساس بقوة النفس وفي المروءة والشجاعة.

[راجع: «إعجاز القرآن ومنهج البحث عن التميز» للمؤلف].

وحاصل هذا أن «دلائل الإعجاز» وإن لم يتناول نصوصًا وأفكارًا نقدية مباشرة، فقد كان على عادته يحسن توظيف علم لخدمة علم آخر، ولقد أحسن توظيف علم النقد في خدمة علم الإعجاز، ومع هذا فإنه يمكن أن نستخلص من دراسته للظواهر الأسلوبية التي تمثل النظم وعناصره، يمكن أن نستخلص من هذه الدراسة أفكارًا تمثل الفكر النقدي لعبد القاهر أو ما يمكن تسميته بالمذهب النقدي.

ولست مع مَن يسعَون إلى تطويع فكر عبد القاهر وتطبيقاته في كتابيه إلى تسميات ونظريات نقدية حديثة، وإن وافق ذلك؛ لأن عبد القاهر لم يقصد شيئًا منه بالقطع، لاسيما وأن تلك النظريات الحديثة مستمدة في أغلبها من النقد الغربي الذي نشأ في ظلال مذاهب فلسفية نابعة أساسًا من معتقدات وثقافات غربية بعيدة عن معتقداتنا وثقافتنا، كما يذهب إلى ذلك الدكتور عبد العزيز حمودة -رحمه الله، على أن تفسير كلام عبد القاهر في ضوء نظريات حداثية لن يزيد من قيمة فكر عبد القاهر من ناحية، ولن يكون أمينًا في توصيف الفكر النقدي لهذا الرجل من ناحية أخرى، أي أن الأجدى لفكر عبد القاهر أن يسمَّى بما سمِّي به في عصره، وأن يبقى في الإطار الزمني والثقافي الذي نشأ فيه، ولا بأس بمحاولات تثبت سبق عبد القاهر لأفكار نقدية حديثة من غير أن نتكلف في إثبات هذا أو نحمل نصوص عبد القاهر ما لا تحتمل.

ويمكن بعد معايشة كلام عبد القاهر في الدلائل استنباط بعض الأفكار النقدية على هذا النحو:

١- **الذوق وأهميته للناقد:** في أثناء حديث عبد القاهر عن مزايا الكلام التي يشعر بها الإنسان لكنها تحتجب كالأسرار الخفية والمعاني الروحانية، ذكر الشيخ أن هذه المعاني لا تدرك إلا بالذوق، ولا يشعر بها إلا صاحب طبع إذا نبهته تنبَّه، ويفهم من جملة كلامه أن الذوق عنده أساس لا بدَّ منه للناقد، وأنه من غيره لا يمكن الحكم على النص الأدبي، والذوق عنده موهبة وملكة فطرية يمكن صقلها ويجب تثقيفها حتى يتمكن صاحبها من إدراك العلل التي يفضل بها نظم عن نظم، ونص عبد القاهر يدل على أن الذوق طبيعة قابلة للنمو وصاحبه مهيأ لإدراك الحسن وأسبابه، ولديه القدرة على تفسيره مهما كانت دقته ومهما

كان لطفه[١].

فليس الذوق عنده إحساسا غامضا ولا انطباعا سريعا، ولكنه ملكة واعية تهتز، فتبحث عن سبب التأثر وتستحسن فتبحث عن سبب الاستحسان، وفي أقل الأحوال فإن صاحب الذوق إذا نبهته تنبَّه، وإذا عجَّبته تعجَّب، ومن حرم الذوق لا يلمس المزية، ولا فائدة من تنبيهه إليها.

٢- الربط بين الذوق والمعرفة: أعلى عبد القاهر من شأن الذوق، ولكنه ربطه بالمعرفة الواعية؛ إذ لا يكفي عنده تذوق حسن الكلام تذوقًا ذاتيًا، ولكن لا بدَّ من ثقافة ومعرفة تتيح لصاحبها تفسير ذلك الحسن وتعليله، يقول: «واعلم أنه لا يصادف القول في هذا الباب موقعًا من السامع، ولا يجد لديه قبولاً حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة»[٢].

ويتأكد هذا عنده وهو يتحدث عن المزايا التي لا تكون سهلة المنال، فإنها تحتاج إلى ذوق وقريحة وقدرة على تصفح الشعر وتدبره، والتفريق بين مواقع الأشياء كالتقديم والتأخير والحذف والذكر والتنكير، وما يرتبط بكل ذلك من لطائف[٣]، فلا نكاد نجد حديثًا لعبد القاهر عن الذوق إلا وهو يرتبط عنده بالمعرفة أو الخبرة أو القدرة على التفسير والتفريق بين الأسباب، وربما كان هذا تطويرًا من مفهوم الذوق قبله، وهو نتاج التطور في الحياة الثقافية بشكل عام، بل في «دلائل الإعجاز» نصوص دالة على أن اتكاء الأدباء الكبار على الثقافة والمعرفة في القرن الخامس الهجري كان أكبر من الاتكاء على السليقة بعد الضعف الذي تسرب للسليقة، وظهور جيل المولدين.

ولا شكَّ أن البحث في الإعجاز قد طور من نظرة النقاد إلى الذوق، وذلك بحسب طبيعة البحث في هذا العلم الذي لا يرضى إلا بالمعرفة الموضوعية وتحديد الظواهر وتفسيرها وتعليلها، وتجد بذور هذا عند الخطابي الذي نعى على مَن ردَّ الإعجاز إلى البلاغة، ثم لم يقف من ذلك على وجه، ولا فسَّر كُنه تلك البلاغة التي يرد الإعجاز إليها[٤].

---

(١) راجع: دلائل الإعجاز(٥٤٧-٥٤٩).
(٢) السابق ٢٩٣.
(٣) راجع: تطبيقات ذلك ٥٤٨:٥٤٩.
(٤) راجع ثلاث وسائل في إعجاز القرآن ت محمد خلف الله وزغلول سلام.

ومع أن القاضي الجرجاني الذي عاصر الخطابي في القرن الرابع الهجري.. كانت له نظرته النقدية المنهجية والموضوعية، إلا أن الإحساس الذوقي المجمل كان يستحكم عنده، أحيانًا يقول: «وقد ترى الصورة الحسنة والخلقة التامة مقليَّة ممقوتة، وأخرى دونها مستحلاة مومومقة، ثم لا تقف على ذلك من وجه»[١].

وهذه النظرة الذوقية الذاتية التي وردت عند القاضي في تذوقه للشعر لا تجد مثيلها عند معاصره الخطابي، وهو يبحث في الإعجاز، ولا عند الباقلاني الذي جاء بعدهما بربع قرن تقريبًا، وإنما تجد عندهما كلام عن الإعجاز مقرونًا دائمًا بالتفسير والتعليل والاستشهاد، وهذا يدل على أن البحث في الإعجاز القرآني كان أكثر موضوعية من البحث في نقد الشعر والموازنات، ولكن عبد القاهر بعبقرية فذة اتخذ من نقد الشعر والموازنات وسيلة منهجية للبحث في الإعجاز، وربط حينئذٍ بين الذوق والمعرفة، ولم يتحدث عن الذوق إلا وهو يشعرك أنه يقصد ذلك الذوق المثقف المدرب والمتمرس، بل ويرى ذلك أمرًا لازمًا لا بدَّ منه، يقول: «لا بدَّ لكل كلام تستحسنه ولفظ تستجيده من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذاك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل»[٢].

وهذه العبارة تتضمن مراحل ثلاث في التعامل مع النص الأدبي:

١- التذوق الذي عبَّر عنه بالاستحسان والاستجادة.

٢- التعليل الذي يجاوز التعبير الذاتي إلى مخاطبة الغير وإقناعه بما ترى.

٣- أداة الخطاب النقدي، وهي العبارة المحددة الواضحة البعيدة عن الغموض، وما ذكره من الدليل هو العلة المعقولة.

وعبد القاهر في عبارته تلك يلفت إلى شيء مهم، وهو أن كثيرًا من الناس كانوا يدركون في أنفسهم أن القرآن نمط فريد، ويدركون في أنفسهم الصفة التي يتميز بها القرآن، فرأى الشيخ أن هذا الإدراك المحبوس لا يكفي في مجال البحث العلمي، ولا بدَّ من نقله في العبارة الدالة على صحته.

(١) الوساطة، تحقيق: عبد المتعال الصعيدي، (١/ ٧٧).

(٢) دلائل الإعجاز ٤١.

٣- تغليب الذوق على القاعدة: لقد بلغ عبد القاهر من إعلاء شأن الذوق وإحساس الطبع أنه رجحه أحيانًا على الضابط والقاعدة، وهذا لا يستغرب من ناقد بصير يملك ذوقًا حساسًا وطبعًا صافيًا يطمئن إليه؛ فضلاً عن كونه عالمًا نحويًا يعرف متى يمكن تجاوز الضابط، ومتى لا يمكن، وهذا ينبِّه بدايةً إلى أن الباب ليس مفتوحًا على مصراعيه لكل من هبَّ ودبَّ كي يقدم ذوقه على القواعد، وإنما المسألة محصورة فيمن يملك ذوقًا كذوق عبد القاهر، وعلمًا كعلمه، ومن أمثلة ذلك:

- أنه وضع ضابطًا يفرِّق بين التشبيه والاستعارة، وعلى أساسه عدَّ نحو: «محمد الأسد» من التشبيه لوقوع المشبه به خبرًا معرفًا، بحيث يسهل ذكر الأداة[1]، لكنه لما نظر إلى قول الشاعر:

هي الشمس مسكنها في السماء ... فَعَزِّ الفؤاد عزاءً جميلا

فلن تستطيع إليها الصعود ... ولن تستطيع إليك النزولا

قال بأن «هي الشمس» استعارة، لأنه وإن كان مثل «محمد الأسد» الذي سبق أن قطع بأنه تشبيه، إلا أن الشاعر قد ترقى في إحساسه وخياله حتى تناسى التشبيه، وصار كأنه يتحدث عن شمس حقيقية، وعبد القاهر ناقد حساس انفعل مع الشاعر وجاراه في إحساسه، فعدل عن ضابطه السابق، واحتكم إلى ما يراه ذوقه وطبعه، ثم قال: «وهذا موضع لطيف جدًّا لا ننتصف منه إلا باستعانة الطبع عليه»[2]، وهذا الشاهد في «أسرار البلاغة »، ولكنه يدعم نظائر له في الدلائل، فمن أمثلة ذلك في باب الحذف، استشهاده لحذف المفعول بقول البحتري:

قد طلبنا فلم نجد لك في السؤ ... دد والمجد والمكارم مِثْلا

فالمعنى: قد طلبنا لك مثلاً، ثم حذف المثل من الأول لدلالة الثاني عليه[3]، لكن الأصل الذي هو كالقاعدة أن يحذف من الثاني لدلالة الأول عليه، فالحذف هنا مخالف للأصل، وعبد القاهر لا يلتفت لهذه المخالفة كما فعل اللغويون، وإنما يسلم بالحذف من الأول، وكأنه

---

(١) راجع: أسرار البلاغة ٣٢٨.

(٢) نفسه ٣٣٢.

(٣) دلائل الإعجاز ١٦٨.

الأصل طالما لاح له مغزى، وطالما كان هو الأنسب للمدح، وذلك لأن أصل المدح وغرضه هو نفي أن يوجد للممدوح مثيلاً في تلك الصفات، وما ذكر الطلب في «قد طلبنا» إلا ليبني عليه هذا الغرض، فالأنسب لهذا أن يقع النفي على صريح لفظ المثْل، ولو أظهر المفعول في الأول «مثلاً»، وحذف من الثاني لوقع النفي على ضميره كأن يقول: طلبنا لك مثلاً في السؤدد والمجد... فلم نجده، يقول الشيخ: «ولن تبلغ الكناية مبلغ التصريح» أي أن نفي المثل الصريح أبلغ من نفي ضميره، فالكناية هنا بمعناها اللغوي، أي: الإضمار.

ومن هذا الباب احتفال عبد القاهر بالمتعلقات، فلم يعدها على طريقة النحاة فضلات يتم المعنى بدونها، وإنما يهتم بها اهتمامًا بالغًا، ويثبت الدليل القاطع أن الخبر إذا بني عليه شيء من تلك المتعلقات، فإن تمام المعنى يتوقف عليها، ويكون الخبر من غيرها ناقصًا مشوهًا، ويضرب لذلك أمثلة كبيرة منها قوله: «فإذا نظرت إلى قول القطامي»:

فهـن ينبِـذْنَ مـن قـول يُصِـبْنَ بـه ⁂ مواقع الماء من ذي الغلة الصادي

وجدتك لا تحصل على معنى يصح أن يقال: إنه غرض الشاعر ومعناه إلا عند قوله: «ذي الغلة الصادي»[١].

فعبد القاهر الناقد المتذوق لمعنى الشاعر لم يخضع لمعارف عبد القاهر النحوي، فلم يقل: إن المعنى يتم بالفعل والفاعل، وإنما يعول على قصد الشاعر الذي لا يتم إلا بالمتعلقات التي تستغرق أكثر البيت، وهي داخلة في تمام المعنى ومغزاه، بل لقد كان يهدف إلى أبعد من هذا، وهو أن الخبر وحده يفيد معنى، فإذا روعي ما بني عليه من متعلقات وجدنا المعنى قد تغيَّر، وأفاد معنى آخر[٢].

ومع تقديم الذوق وترجيح الطبع، فإن عبد القاهر كان عند إدارة الحوار مع الخصوم يميل إلى عمق الفكرة والبرهنة والاستدلال المنطقي، فهو يجمع بين أمرين لا يكادان يجتمعان لدى ناقدٍ هما رهافة الذوق وعمق الفكر، ولكل منهما سياقه ومجاله.

٤- **الطبع والصنعة:** كان عبد القاهر يحتفل في موضع بالصنعة حتى يظن من ينتقي بعض كلامه أنه لا يرى غيرها من مقومات الإبداع أو من مقومات النظم الفني، وكان يحتفل

---

(١) السابق ٥٣٥.

(٢) نفسه ٥٣٦، وراجع: «شرح دلائل الإعجاز» في موضعه.

في موضع آخر بالطبع والذوق حتى يظن من ينتقي جزءًا من كلامه أنه لا يرى سوى الطبع من مقومات المبدع أو الناقد، والنظرة المنصفة هي التي تأخذ بجملة كلام الشيخ ليتبيَّن أنه احتفل بالطبع والصنعة معًا، وأنهما عنده من مقومات الإبداع والنقد معًا.

وكثير من الأساليب التي تجسد النظم وعناصره في دلائل الإعجاز يذكر الشيخ أن استعمالها مركوز في الطباع، والمركوز هو الثابت المغروس الذي لا يتزعزع ولا يترك مكانه، وكان يقصد ذلك العرب الفصحاء الذين تمكنت اللغة من نفوسهم، وفي تلك السياقات كان يقصد بالطبع طبع المنشئ للنص، يقول مثلاً: «واستعمال «مثل» و«غير» على هذا السبيل شيء مركوز في الطباع»[(١)]، أي: تقديمهما والمقصود بهما نفس ما أضيفا إليه، كقولهم: «مثلك لا يبخل» أي: أنت لا تبخل، وقولهم: «غيري يأكل المعروف سحتًا»، أي: أنا لا أجحد المعروف.

وفي الفقرة نفسها يذكر ما يدل على طبع المنشئ والمتلقي معًا يقول: «وترى المعنى لا يستقيم فيهما إذا لم يقدما، ورأيت الطبع يأبى أن يرضاه»[(٢)]، لكن أكثر استعمال الطبع في الدلائل كان بالنسبة للمتلقي المتذوق، وذلك عكس الصنعة التي كان جل استعمالها فيه للمنشئ الناظم، فالنظم «صنعة يستعان عليها بالفكر»[(٣)]، «ولا فضيلة -أي: للنظم- حتى ترى في الأمر مصنعًا، وحتى تجد إلى التخير سبيلاً»[(٤)].

وقد استعمل الطبع بمعنى الذوق وإحساس النفس، وهو أمر لا بدَّ منه لكل من المنشئ والمتلقي، أما الصنعة فإنها عنده خاصة بالمنشئ الذي يجود نصه، ويراجع شعره، ويتدبر نظمه حتى يستوي علي سوقه.

وقولهم في النقد الحديث في بعض نظرياته بموت المؤلف، وأن المتلقي مبدع نصه، يعني يرى فيه ما يشاء وإن خالف رؤية المتكلم، هذا من إضاعة الوقت، وقتل النقد الموضوعي، وإنما يكون الناقد مبدعًا في نقده حقًّا بقدرته على توصيف النص واستنباط الظواهر الأسلوبية من داخله، لا أن يفرض عليه نظرية ما، أو أن يسقط عليه أفكارًا ما بعيدة عنه، وفي كلام عبد

(١) دلائل الإعجاز ١٤٠.
(٢) نفس المصدر والصفحة.
(٣) نفسه ٥١.
(٤) نفسه ٩٨.

القاهر وتطبيقاته نموذج حي للناقد المبدع الذي يحسن رصد الظواهر الأسلوبية ووصفها بدقة بالغة.

فإذا عدنا للطبع والصنعة عنده نجده لا يفصل بينهما ولا يفضِّل أحدهما على الآخر، ولا يقسِّم الشعر إلى مطبوع ومصنوع، فكل شعر مطبوع لا يخلو من صنعة، وكل شعر مصنوع لا يخلو من طبع، سوى أن الشعر يذهب باسم ما يغلب عليه، فإذا غلبت عليه أمارات السهولة والانسجام وانسياب الإيقاع سمِّي بالمطبوع، وإن غلبت عليه أمارات التأنق أو التعمق والكد سمِّي بالمصنوع.

وكانت هذه رؤية أغلب النقاد العرب، وإذا وجدت بعضهم يقسِّم الشعر إلى مطبوع ومصنوع، فإنه لا يعني غير ما سبق.

٥- **إعلاء شأن التصوير:** لا يخفى على من يتابع أبواب دلائل الإعجاز أن عبد القاهر أعلى شأن التصوير، فالاستعارة والتمثيل والكناية أقطاب تدور المعاني حولها وتنجذب إليها، وهي لهذا من أهم عناصر النظم، وكان يقدم الشعر بما فيه من تصوير؛ لأن التصوير من طبيعة الشعر، ويستشهد بعبارة الجاحظ: «وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير»[١].

وقد ذكر ضربين للأخذ، الأول: أن يكون المعنى في أحد البيتين غفلاً وفي الآخر مصورًا مصنوعًا، فتراه يقابل المعنى الغفل -المهمل الذي لا يأبه به أحد- بالمعنى المصور، وهذا يشير إلى ما يؤدي التصوير إليه من تجديد المعنى ونقله من الإغفال والإهمال إلى الجدة والاحتفال، وعندما تتابع سائر شواهد هذا الضرب تجد الفرق الشاسع بين المعنى الغفل، ونفس المعنى بعد أن ارتدى صورة حسنة، خُذْ مثلاً قول خالد الكاتب:

رقـــدْتَ ولم تـــرْثَ للســـاهر ... وليـــل المحـــب بـــلا آخـــر

وقول بشار يخاطب نفسه:

لخـدِّك مـن كفَّيْـك في كـل ليلـة ... إلى أن تـرى ضـوء الصـبح وسـادُ

تبيـت تراعـي الليـل ترجـو نفـاده ... ولـــيس لليـــل العاشـــقين نفـــاد

وتأمل كيف كان المعنى غفلاً في بيت خالد «وليل المحب بلا آخر»، وكيف أبدع بشار في

(١) دلائل الإعجاز ٤٨٢.

تصويره بصورة تبعث على الأسى.

وأما الضرب الثاني، فترى كل واحد من الشاعرين قد صنع في المعنى وصوَّر... وترى في كل واحد من البيتين صنعةً وتصويرًا وأستاذيةً على الجملة»[1]، تراه يعول على التصوير الذي يجعل لكل من الآخذ والمأخوذ منه أستاذية، وجل ما استشهد به لهذا الضرب معانٍ إنسانية مجسدة في ضروب شتى من الصياغة والتصوير، كقول علي بن جبلة:

وأرى الليالي ما طوت من قوتي ... ردته في عظتي وفي إفهامي

مع قول ابن المعتز:

وما يُنتقَصْ من شباب الرجال ... يــزدْ في نُهاها وألبابها[2]

ولقد بلغ من احتفال عبد القاهر بالتصوير أن وقف معه يُنظِّر ويُعرِّف ويقول: «اعلم أن قولنا الصورة إنما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا» [«دلائل الإعجاز»، ص(٥٠٨)]، ولكن من يتأمل تنظيره وتطبيقاته ويقارن بينها يشعر بمفارقة ما، فتعريف الصورة بأنها «تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا» يتجه بحسب المتبادر للدارسين نحو الصورة البيانية -تشبيه أو استعارة- لما فيهما من نقل المعنى المعقول إلى صورة مرئية في أغلب الأحوال، لكن تطبيقات الشيخ في مجال الأخذ بضربيه تتجه إلى التوسع في مفهوم الصورة لتتناول كل وسائل التصوير حقيقية أم مجازية، واللغة العربية الشاعرة قادرة على التصوير من غير تشبيه أو استعارة، وقد سبق قول خالد الكاتب:

رقدت ولم ترث للساهر ... وليل المحب بلا آخر

وكيف تناول بشار الشطر الثاني، فصوَّره صورة حسنة في بيتين من غير تمثيل ولا استعارة في قوله:

لخدك من كفيك في كل ليلة ... إلى أن ترى ضوء الصبح وساد

تبيت تراعي الليل ترجو نفاده ... وليس لليل العاشقين نفاد

ولا تفسير لتلك المفارقة سوى تعدد إطلاقات الصورة ما بين الصورة البيانية أو الصورة

---

(١) راجع: دلائل الإعجاز ٥٠٠.

(٢) راجع تحليل البيتين في شرح دلائل الإعجاز في موضعه.

الكلامية بواسطة النظم والأسلوب، وقدرة اللغة الشاعرة على التصوير، وهذا ما عناه عبد القاهر من قوله: «وليس العبارة عن ذلك بالصورة شيئًا نحن ابتدأناه فينكره منكر، بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء، ويكفيك قول الجاحظ: وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير»(١).

وفي هذا الإطار فسَّر عبد القاهر الألفاظ التي ردَّ السابقون الإعجاز إليها على أن المقصود بها الصورة والصفة والخصوصية التي تحدث في المعنى أو باختصار: «صورة المعنى»(٢).

وكان التصوير نهجًا لعبد القاهر في توضيح أفكاره البلاغية والنقدية، فيصورها بالمواد الحسية من الذهب والفضة، وكيف تتخذ أشكالاً متعددةً، مع أن المادة واحدة، وإنما تختلف باختلاف الصنعة، وتظهر الفروق والمهارة في كيفية تلك الصنعة.

وحاصل الأمر أن عبد القاهر أعلى من شأن التصوير، وردَّ كثيرًا من ميزات الشعر إليه في إطار النظم، فإذا انضم إلى هذا حديثه عن أسرار تأثير التمثيل في «أسرار البلاغة» أمكن استخلاص نظرية عبد القاهر في الصورة الشعرية وقيمتها ولاسيما أن التمثيل من أهم ضروب التصوير.

٦ - **ناقد نصه قبل أن ينقده الآخرون:** مارس عبد القاهر ضربًا من النقد الذاتي بالوقوف على أفكاره هو وتقليبها لإزالة ما يحتمل فيها من غموض قد يؤدي إلى إساءة فهمها واتهامها من الآخرين، كأنه وقف من أفكاره موقف الناقد الذي ينقد ذاته قبل أن ينقده الآخرون، وكان نهجه في هذا أن يفترض سائلاً يسأله أو معترضًا عليه من زاوية ما، فيجيب مزيلاً ذلك الالتباس بقوله: «فإن قلت كذا قلت كذا»، ويتبلور هذا في ضرب من النقد الذاتي الذي يدفع إليه الحذر مع الرغبة في بلوغ فكرته أقصى درجة من الوضوح، وهذا نابع من تجربة عبد القاهر من سابقيه، وممارسته القراءة النقدية مع أفكارهم، ومن هنا توقع أن يمارس غيره على أفكاره تلك القراءة النقدية التي كان يمارسها هو مع السابقين، فتوخى ذلك الأسلوب حتى لا يترك مغمزًا في كلامه.

---

(١) دلائل الإعجاز ٥٠٨.

(٢) راجع المصدر نفسه ٤٨٦.

٧ - **الأهمية النقدية للسرقات**[١]: تتمثل أهمية السرقات الشعرية في أنها فتحت بابًا من أهم الأبواب التي تثري النقد وتصقل الناقد، وهو باب الموازنات، وكان يتردد عند القدماء مقولتان تحكمان الأخذ والسرقة، الأولى: «من أخذ معنى عاريًا فكساه لفظًا من عنده كان أحق به»، والثانية: «من أخذ معنى بلفظه كان له سارقًا»[٢].

وقد سلم سائر النقاد بالمقولتين سوى أن عبد القاهر استدرك على المقولة الأولى للإعلاء فيها من شأن اللفظ، فصيغته تعني أن اللفظ وحده هو الذي جعل الآخذ اللاحق أحق بمعنى السابق، على أن هذه المقولة توهم بإمكان استقلال المعنى؛ إذ جعلوه يكون عاريًا، وهذا ما لا يكون لأن المعنى لا بدَّ له من لفظ يقوم به.

ومن أجل هذا تناول عبد القاهر هذه القضية من خلال رؤية أعمق ومجال أرحب يضم اللفظ والمعنى في كلمة واحدة هي صورة المعنى، وفي «أسرار البلاغة» يحصر الأخذ والاستمداد والاستعانة والسرقة -إن وجدت- في الصورة المبتكرة أو ما سمَّاه بوجه الدلالة على الغرض إذا كان غير مألوف، وكذلك التصرف في الصور المألوفة بخصوصية فيها تجعلها جديدة، فهذا ما يحكم له بالسبق أو الأخذ إن أخذها لاحق من سابق[٣].

على أنه في «دلائل الإعجاز» لا يرى بالضرورة أن يتفوق الآخذ دائمًا، فقد يأخذ الشاعر ويتفوق على من أخذ منه، وقد يأخذ ويقصر، وذلك فيما لو كان هناك معنى تناوله بيتان يكون في أحدهما غفلاً وفي الآخر مصورًا مصنوعًا، فعين عبد القاهر لم تكن على الأخذ في ذاته ولكن في كيفية الأخذ، وهل قصر الآخذ أو أجاد، فالمهم عنده كيف كان الأخذ، وهذه نظرة متطورة في مجال البحث النقدي لقضية السرقات، وهي تدفع الشعراء إلى الإجادة فيما يأخذون دون تحرج من الأخذ في ذاته.

وحاصل هذا في الأسرار: أنه لا يعتد بالأخذ، فيسمى أخذًا أو استعانةً... إلخ، إلا إذا كانت الصورة المأخوذة مبتكرة أو فيها جدة، وما عدا ذلك يكون مشاعًا لا يقال فيه بالسبق

---

(١) السرقات مصطلح قديم وحديث يوضع عنوانًا لضروب من الأخذ بين الشعراء، وقد يبدو عليه شيء من التحفظ عند النظرة اللغوية الحرفية، ولا مشاحة في الاصطلاح.

(٢) راجع: الصناعتين لأبي هلال ٢٠٣، تحقيق: البجاوي ومحمد أبو الفضل.

(٣) أسرار البلاغة من ٣٣٨ :٣٤١، بتصرف موجز، ومعنى كلامه أن الصورة إذا لم تكن مبتكرة أو فيها جدة فهي مشاعة، ووقوع شاعر ما عليها لا يسمى أخذًا من غيره.

أو الأخذ، وفي الدلائل: العبرة بكيفية الأخذ، وهل أجاد الشاعر الآخذ أم قصر، فالفكرة في الدلائل كالتكملة للفكرة في الأسرار.

ثم يعرض نماذج شتى يضع فيها المأخوذ جنب المأخوذ منه تاركًا لأذواقنا استنباط أي المعنيين الغفل، وأيهما المصور المصنوع من (٤٩٠ إلى ٥٠٠ دلائل الإعجاز)، ثم ينتقل إلى ضرب آخر من النماذج ترى في كل من المعنيين صنعةً وتصويرًا، وذلك للموازنة بين الإحسان والإساءة في الضرب الأول، ثم الموازنة بين الإحسان والإحسان لمعرفة طبقات المحسنين في القسم الثاني، وكانت له وقفات مع بعض نماذج الضرب الثاني يوضح ما فيها من صنعة وتصوير بخلاف الضرب الأول الذي لم تكن له وقفة مع نماذجه رغم كثرتها؛ لأن موازنات الضرب الثاني بين الإحسان والإحسان تكون أشق وأصعب، ولأن عينه كانت على هذا الضرب الذي به يعرف الإعجاز.

وقد كشف الشيخ عن غايته من هذه القضية ومن تعديد نماذج الضربين، وتتلخص في أن إبداع الشاعر لا يكون في اللفظ لذاته، وإنما يكون في صورة المعنى وكيفية التصرف فيه، وأن صورة المعنى إذا اختلفت عند أحد الشاعرين ترتب عليها حتمًا خصوصية في المعنى لا تكون عند الشاعر الآخر، وبهذا ينبغي أن نعيد النظر في قولنا: «إن الشاعرين قد قالا في معنى واحد»، فإن المعنى الواحد لا يظل واحدًا طالما تعددت صوره عند أكثر من شاعر.

ولقد كان موقع تلك الموازنات في نهاية «دلائل الإعجاز» أو قرب النهاية من باب رد العجز على الصدر؛ لأن صدر الدلائل ينبِّه إلى أهمية المفاضلة لمعرفة الفرق بين الإحسان والإساءة والفرق بين الإحسان والإحسان ومعرفة طبقات المحسنين، وذلك على سبيل التمهيد للنظر في نظم الشعر ونظم القرآن حتى يظهر الإعجاز، وتتبيَّن الحجة والفرقان، ثم إن الضربين اللذين أوردهما للأخذ في نهاية الدلائل وأورد لهما الشواهد الكثيرة لا يخرج عن كونهما تطبيقات لما ذكره في الصدر، وهذا من الوعي والربط الدقيق بين التنظير والتطبيق دون ضجة أو إعلان، ولكن يفهمه من تأمل.

ونخلص من كلِّ هذا إلى أن عبد القاهر لم يقدم في «دلائل الإعجاز» نصوصًا نقديةً، ولكن كتابه كله يوظف المنهج النقدي في بحث قضية الإعجاز وقضية النظم وتحليل عناصره، على أن سائر مناقشاته لأفكار السابقين في الإعجاز كانت من النقد العلمي الذي

يعتمد على البرهنة والاستدلال.

أما تحليلات الشواهد التي وقف معها، فإنها تدل على ذوق أصيل مصقول بخبرة نقدية واسعة، وقد اعتمد في تحليلها على المنهج الفني الذي يتعمق النص ويستنطق ما فيه من جماليات الصورة والتشكيل، ويستبطن ما فيه من معانٍ ثانية، وكان حريصًا على روح الشعر وطبعه، ويتأكد هذا بموقفه من النقاد اللغويين الذين اقتصر علمهم على معرفة الأوضاع اللغوية للمفردات والأدوات، وكان يعذر منهم مَن لم يقف على المزايا والمعاني الروحانية والتي تتصل بالمضمون والصياغة، ويقول: «كيف يعرفه، ولربما خفي على كثير من أهله»، ويقصد بأهل الشعر نقاده والعلماء به، راجع على سبيل المثال: «إن التي يستأنف بها»، وغموض المغزى من رفع «كل» في بيت أبي النجم، ومزيته في بيت الخنساء ٣٩٠، وبيت البحتري ٥٥٣، وغموض التمثيل والتعريض في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧]، وغموض المغزى من التقديم في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ [الأنعام: ١٠٠].

سادسًا: أصول الفكر البلاغي عند عبد القاهر:

نبتت الأفكار البلاغية والنقدية في البيئة العربية مبكرًا؛ لأن العرب أمة بلاغة وفصاحة، فمن الطبيعي أن تقوم حول هذه البلاغة اللسانية بلاغة علمية تعمل مع النقد على التوصيف والرصد والتحليل والاستحسان والاستهجان، وكانت البداية ملاحظات على الشعر في مجالس الشعراء والنقاد واللغويين والخلفاء، وهذا الملاحظات تبلورت في إشارات وأفكار نقدية مصورة، وظلت تتجرد وتتبلور شيئًا فشيئًا حتى كوَّنت أساسًا صالحًا لقيام علم جديد، بدأ بالنقد ثم ولدت بعده البلاغة، وحسبك أن تعرف أن الأساس الذي يضبط حركة البلاغة العربية وهو: «لكل مقام مقال»، هذا الأساس له أصل في طبع العربي منذ القدم، وقد ورد مضمونه في العصر الجاهلي في قول أبي دؤاد الإيادي:

يرمون بالخطب الطوال وتارة ... وحي الملاحظ خيفة الرقباء

والجاحظ يعقب على هذا البيت قائلاً: «فمدح كما ترى الإطالة في موضعها والحذف في موضعه»[1].

---

(١) البيان والتبيين ٩٦، وراجع: خطوات البحث البلاغي والنقدي للمؤلف ١٢، مطبعة التركي، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

والتعريف المشهور «البلاغة الإيجاز» ورد في خطبة من خطب العرب في العصر الجاهلي لأكثم بن صيفي يقول فيها: «يكفيك من الزاد ما بلغك المحل، حسبك من شر سماعه، الصمت حكم وقليل فاعله، البلاغة الإيجاز، من شدد نفر، ومن تراخى تألف»[(١)].

والذي يعنينا بعد ذلك أن عبد القاهر التقط هذه الأفكار لا ليؤلف كتاب بلاغة أو كتاب نقد، ولكن ليوظف كلا في إطار قضية النظم التي رد الإعجاز إليها، وكان الإعجاز هو المحرك الأول إلى تأليف «دلائل الإعجاز»، وقد اتخذ ما توفر له من وسائل نقدية وبلاغية لخدمة تلك الفكرة، لكنه في الوقت ذاته نمَّى من هذه الوسائل البلاغية والنقدية كما لو كانت هي الغاية، فمثلاً عند حديثه عن مزايا النظم يرى أن «ليست» في مجرد العلم بمفردات اللغة ومعاني الأدوات، كمعنى «الواو» و«الفاء» و«ثم» و«إن» و«إذا»، ولكن إنما تجب المزية في حسن تخير هذه الكلمات والأدوات، وأن تعرف لكل من ذلك موضعه[(٢)].

فانظر كيف تكون قيمة النظم عنده ليست في مجرد المعرفة بعناصر تشكيله، ولكن في تخير تلك العناصر بما يناسب المقام والغرض، وهذا هو لب البلاغة الاصطلاحية، ولا يبعد أن يكون التعريف الاصطلاحي لبلاغة الكلام عند المتأخرين مستمدًا من هذا المعنى، يقول الخطيب: «وأما بلاغة الكلام، فهي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته»[(٣)].

وكان عبد القاهر يتشبث بمفهوم خاص للفصاحة والبلاغة بحيث يتعلقان باللطائف المعنوية المحققة للأغراض لا بنواحٍ لفظية تتعلق بالإعراب والسلامة من اللحن.

كل المزايا تعود للنظم: من الخطأ أن يصنف «دلائل الإعجاز» على أنه في «علم المعاني»، فقد ربط الشيخ في أكثر من موضع بين البيان والمعاني ربطًا لا يجوز معه أي انفصال؛ إذ تراه مثلاً لا يفرِّق بين شاهدين من شواهد التشبيه وهما «زيد كالأسد»، و«كأن زيدًا الأسد»، فيوازن بين المثالين، ويصل إلى أن الثاني أقوى في إثبات الشبه، حتى يتوهم أنه أسد في صورة آدمي، ثم يرد هذا الفرق إلى نظم الكلم وترتيبه؛ حيث تقدمت «الكاف» وركبت مع «أن»[(٤)]، وهذا يعني أن كل مزية في شواهد البيان -بمفهومه عند المتأخرين- تعود إلى

(١) خطوات البحث البلاغي والنقدي١٣، عن أدبيات اللغة العربية، (١/ ١٠٣).
(٢) راجع: دلائل الإعجاز ٢٤٩، ٢٥٠.
(٣) الإيضاح بتعليق البغية لعبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).
(٤) راجع: دلائل الإعجاز ٢٥٨.

النظم، ومن أجل هذا جعل عبد القاهر الاستعارة والتمثيل والكناية من عناصر النظم ومكوناته، ومن مقتضياته ودواعيه.

ومن مظاهر هذا الارتباط بين تلك الصور وبين النظم عنده أنه يجعل القيمة الحقيقية للاستعارة والتمثيل والكناية في طريقة إثبات المعنى أو إثباته بطريقة أقوى، والإثبات من أهم أركان النظم، يقول: «ليست المزية لهذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره والمبالغة التي تدعي لها في أنفس المعاني التي يقصد المتكلم إليها، ولكن في طريق إثباته لها وتقريره إياها»(١)، وطريقة الإثبات يحكمها التأليف والنظم، فالمزية فيما نعرفه من ألوان بيانية يرجع إلى كيفية التشكيل والنظم، فمثلاً «كثير الرماد» ليست المزية في ادعاء أنه شديد الكرم، أو المبالغة في كرمه، ولكن في إثبات الكرم له بطريقة أقوى من الطريقة المباشرة؛ لأنك أكدت المعنى المقصود بذكر دليله، وهو كثرة الرماد، ولا شكَّ أن إثبات الصفة بإثبات دليلها وشاهد وجودها آكد في الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا غفلاً ساذجًا(٢).

والناس يترخصون، فيطلقون المبالغة كثيرًا على كل صورة قوية أدت إلى قوة التأثير، ولذلك تجد في «الصناعتين» لأبي هلال بابًا للمبالغة يستشهد له بقوله تعالى: ﴿**وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ**﴾ [الأحزاب: ١٠]، وهي في الحقيقة مبالغة صورة، وليست مبالغة معنى؛ لأن المعنى المقصود وهو الخوف والفزع الذي كان عليه المؤمنون في غزوة الأحزاب ثابت لا مبالغة فيه، ولكن القوة والمبالغة في كيفية إثبات ذلك المعنى أي في الصورة والأسلوب، وهذا ما كان يقصده عبد القاهر.

على أن المبالغة بمعنى تجاوز المعنى حدود الإمكان -تؤدي إلى تفخيم المعنى، ولكنها لا تؤثر في النفس كتأثير الصورة والطريقة والأسلوب، فإنك تقول: «إذا همَّ بالشيء لم يزل ذاك عن ذكره وقلبه، وقصر خواطره على إمضاء عزمه، ولم يشغله شيء عنه»، فتحتاط للمعنى بأبلغ ما يمكن، ثم لا ترى في نفسك له هزة، ولا تصادف لما تسمعه أريحية، وإنما تسمع حديثًا ساذجًا وخبرًا غفلاً، حتى إذا قلت:

إذا هم ألقي بين عينيه عزمه (٣)

---

(١) راجع: دلائل الإعجاز ٧١.

(٢) نفسه ٧٢.

(٣) تكملته: «ونكّب عن ذكر العواقب جانبا».

امتلأت نفسك سرورًا، وأدركتك طربه -كما يقول القاضي أبو الحسن: لا تملك دفعها عنك، ولا تقل: وإن ذلك لمكان الإيجاز، فإنه وأن كان يوجب شيئًا منه، فليس الأصل له، بل لأن أراك العزم واقعًا بين العينين، وفتح إلى مكان المعقول من قلبك بابًا من العين».

وهذا الكلام وإن كان يتجه إلى تقدير الصورة إلا أن حقيقته قصد الإطار والنظم والتشكيل الذي تولدت عنه تلك الصورة.

فأساس المزية عند الشيخ في طريقة تشكيل الكلام وكيفية التصرف في عناصر النظم، وكان يرى أن التصرف في عناصر النظم يزيد عما تحققه الصورة البيانية من تخييل وادعاء، ففي قول ابن قيس الرقيات:

إِنَّما مُصعَبٌ شِهابٌ مِنَ اللَـ ... ـهِ تَجَلَّت عَن وَجهِهِ الظَلماءُ

يشبِّه مصعبًا بالشهاب، وهذا يزيد من وصفه بالبهاء، لكن صياغة التشبيه بأسلوب القصر وبواسطة «إنما» خاصة تجاوز ذاك المعنى إلى ادعاء أن كون الممدوح بهذه الصفة أمر ظاهر معلوم للجميع لا يدفعه أحد[١].

بل إن الاستعارة الحسنة الغريبة يزيد حسنها ويتم جمالها بطريقة معينة في النظم، ففي قول الشاعر:

سالت عليه شعاب الحي حين دعا ... أنصاره بوجوه كالدنانير

يقول عبد القاهر: «فإنك ترى هذه الاستعارة على لطفها وغرابتها إنما تمَّ لها الحسن بما توخي في وضع الكلام من التقديم والتأخير»[٢].

فكلُّ مزية تتولد من النظم وتعود إليه، ويلفت الانتباه في هذا السياق أن عبد القاهر لم يجعل الإيجاز والإطناب من مقاييس المفاضلة بين النصوص، فلم يقل مثلاً: إن هذا البيت أفضل؛ لأنه أوجز أو لأنه أبسط، وذلك لأن الإيجاز ينشأ من خصوصيات معينة في النظم كانت هي معيار المفاضلة، فالاستعارة مثلاً من عناصر النظم وهي تؤدي إلى الإيجاز، والتقديم يؤدي إلى تكثير المعنى رغم قلة اللفظ، مثل تقديم «شركاء» في قوله تعالى:

---

(١) راجع: دلائل الإعجاز ٣٣١.
(٢) نفسه ٩٩.

﴿وَجَعَلُوا لله شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ [الأنعام: ١٠٠]، وما ترتب على هذا التقديم من معانٍ منها: إنكار أن يعبدوا الجَن مع الله وتوبيخهم عليه، وأنه ما كان ينبغي أن يتخذوا لله شريكًا لا من الجن ولا من غير الجن، ثم إن هذا الأسلوب يجعل الجن بمثابة الاستئناف البياني الذي يفيد التشنيع والتفظيع، وكأنه لما قال: ﴿وَجَعَلُوا لله شُرَكَاءَ﴾ سأل سائل: «فمن جعلوهم لله شركاء»؟ فقيل: الجن.

كلُّ هذه المعاني المتكاثرة لم تنشأ من ألفاظ معينة تدل عليها دلالة وضعية، ولكنها نشأت من تصرف معين في النظم هو التقديم.

والحذف كذلك يؤدي إلى تكثير الدلالة من غير لفظ، وهذا من أعجب العجب في هذه اللغة، أن يؤدي حذف جزء من الكلام إلى زيادة المعنى، وكان الأصل المتوقع أن يؤدي الحذف إلى النقصان في المعنى لا الزيادة فيه، وكلنا يعلم أن اللغة كائنات حية تتجاور وتتفاعل وتقيم علاقات وتنمو وتتكاثر، ولكن اللغة تفوق الكائنات الحية في ميزة الحذف، فالمعروف أن الجماعة من الناس لو غاب بعض أفرادها قلَّ عددهم ونقصت قوتهم وفاعليتهم، لكن اللغة عكس هذا، يغيب بعض ألفاظها وتحذف، فيزيد تماسكها وقوتها ويزيد معناها، وهذا أشبه بالسحر، كما ذكر عبد القاهر في ميزة باب الحذف: «هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما يكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانًا إذا لم تُبِنْ»[1].

رؤى بلاغية في الدلائل أهملها اللاحقون:

سبق أن البلاغيين المتأخرين أهملوا أهم ما في «دلائل الإعجاز»، وما قامت عليه من أسس لغوية ونقدية، وترتب على ذلك إهمال مفتاح علم المعاني، وهو قضية النظم وارتباطها بالإعجاز، وإهمال مفتاح علم البيان، وهو كون ألون البيان -أقطاب المعاني- من مقتضيات النظم، وما يترتب عليه من دراسة عناصر الصورة في إطار النظم، وكذا إهمال الأسس النقدية، والتناول النقدي للأفكار البلاغية.

على أن المتأخرين عقدوا بابًا للسرقات ملحقًا بعلم البديع وهو باب مهم ودقيق بكل

(١) راجع: دلائل الإعجاز ١٤٦.

تقسيماته وتفاصيله، ولكنه مقطوع الصلة عن وظيفتين كان يقوم بهما في «دلائل الإعجاز»[١]، الأولى: الموازنة بين الشعراء عند الخصومات النقدية، ومعرف طبقاتهم ودرجات أشعارهم، والتمكن من معرفة تفاصيل الجزئيات وأثرها على النتائج الكلية عند الحكم على الشعراء.

أما الوظيفة الثانية، فهي خدمة فهي خدمة البحث في الإعجاز؛ لأن ممارسة الموازنات الشعرية تساعد على إعداد ناقد مؤهل للبحث في الإعجاز ببصيرة ناقدة قادرة على إدراك الفروق بين طبقات الكلام، وماذا يميز كلامًا عن كلام، وبماذا يفضل كلام كلامًا حتى يترقى الأمر إلى الإعجاز[٢].

هذا ما أهمله المتأخرون عند النظرة الشاملة، وهو يمثل عصب «دلائل الإعجاز» وأساسه، أما عند النظر في تفاصيل الموضوعات، فيمكن الوقوف على نماذج أفكار جزئية أهملها المتأخرون رغم قيمتها العلمية، منها في بحث الصلات المعنوية بين الجمل في باب الفصل والوصل:

١- تعاقب الجمل من غير عطف لوقوعها تأكيدًا بعد تأكيد، كقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۞ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ [البقرة: ٦-٧]، يقول عبد القاهر: «قوله تعالى: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ تأكيد لقوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ﴾، وقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ تأكيد ثانٍ أبلغ من الأول...»[٣]، وهو يقصد أن ترك العطف من أجل هذا.

وقد أشار الخطيب إلى التوكيد الثاني في إشارة سريعة[٤] دون أن ينبِّه إلى ما ترتب على هذا من تعاقب الجمل من غير عطف مع ترقي التأكيد الثاني في القوة مما يسوغ ذلك التوالي في التأكيد بعد التأكيد، وهو ما أشار إليه عبد القاهر في قوله: «وقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ توكيد ثانٍ أبلغ من الأول».

٢- ترك العطف لوقوع الجملة الثانية بيانًا وتوكيدًا في الوقت نفسه كما في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢]، يقول عبد القاهر: «قوله: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ بيان

---

(١) لم يعقد عبد القاهر في الدلائل بابًا للسرقات، ولكن جاء حديثه عن الأخذ والسرقة في سياق تفسير اللفظ الذي ورد في كلام السابقين، وأنه صورة يحدثها الشاعر في المعنى أو صورة المعنى.

(٢) يفهم هذا ضمنا من جملة كلام عبد القاهر في صدر الدلائل وفي عجزه.

(٣) دلائل الإعجاز ٢٢٨.

(٤) الإيضاح بتعليق البغية (٢/ ٦٤).

وتوكيد وتحقيق لقوله: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾[(١)]، ولم يلتفت السكاكي أو الخطيب لمثل هذا مع جدارته بالاهتمام؛ لأن البيان له طعم وخصوصية تجعله شيئًا والتوكيد شيئًا آخر، وهذا يعني أن الجملة الثانية تحمل عند كونها بيانًا معنى، وتحمل عند كونها توكيدًا معنى ثانيًا وهكذا.

٣- استشهاده للتوكيد بشواهد تصلح أن تكون استئنافًا بيانيًّا، كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۞ يُخَادِعُونَ اللهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة:٨-٩]، فالتوكيد ظاهر؛ لأن هذه المخادعة ليست شيئًا غير قولهم: «آمنا» من غير أن يكونوا مؤمنين»[(٢)]، وأما الاستئناف البياني فينشأ من تتبع الحركة النفسية للمخاطبين؛ لأن من يسمع بيقظة إلى قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ يستشرف متسائلاً: كيف يكون هذا التباين، فيأتي قوله عقبه: ﴿يُخَادِعُونَ اللهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا...﴾ بمنزلة الجواب على هذا السؤال، ولا شكَّ أن تعدد أسباب ووجوه الصلة المعنوية التي تؤدي إلى ترك العطف يكون أقوى من الوجه الواحد.

ولا شكَّ أن مثل هذه الجزئيات المتروكة كثيرة، لكنها تحتاج إلى تتبع أبواب «دلائل الإعجاز» ونظائرها عند البلاغيين المتأخرين للوقوف على ما تركوه وما أضافوه، وتفسير كلٍّ وتقويمه، والله يهدي للصواب.

* * *

(١) دلائل الإعجاز ٢٢٧.

(٢) نفسه ٢٢٨.

شرح المدخل

في دلائل الإعجاز من إملائه

بسم الله الرحمن الرحيم
توكلت على الله وحده[١]

قال الشيخ الإمام، مجد الإسلام، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني - رحمه الله تعالى.

الحمد لله ربِّ العالمين حمد الشاكرين، وصلواته على محمد سيد المرسلين وعلى آله أجمعين.

هذا كلام وجيزٌ يَطَّلع به الناظر على أصول النحو[٢] جملةً، وكل ما به يكون النَّظْم دفعةً، وينظر منه في مرآة تريه الأشياء المتباعدة الأمكنة قد التقت له حتى رآها في مكان واحد، وترى بها مشئمًا قد ضُمَّ إلى مُعْرِق، ومُغربًا قد أخذ بيد مُشرِّق[٣].

وقد وصلتُ بأَخَرَة إلى كلامٍ مَن أصغى إليه وتدبره تدبُّر ذي دين وفُتوَّة دعاه إلى النظر في الكتاب الذي وضعناه، وبعثه على طلب ما دوَّناه[٤]، والله تعالى الموفق للصواب، والملهم لما

(١) هذا المدخل كان في الأصل في نهاية «دلائل الإعجاز» فنقله الشيخ رشيد رضا في صدر تحقيقه، وتبعه الشيخ محمود شاكر في صدر تعليقه بعد مقدمته هو، ونبَّه في الهامش إلى أنه كان في المخطوطة (ج) يأتي في صفحة (٣٦١). والظاهر أن هذه خاتمة أملاها الشيخ عبد القاهر على طلابه بعد الفراغ من دلائل الإعجاز، ويرجح هذا أن هناك مقدمة تلي هذا المدخل هي الأشبه بمقدمات السابقين، ومن المستبعد أن يبدأ كتابٌ بمقدمتين، ولم يكن من عاداتهم تصدير كتبهم بمدخل ومقدمة، وأما ما ذكره الشيخ شاكر من أن ورقة بيضاء فاصلة وجدت سابقة لهذا الكلام في نسخة (ج)، وقد كتب عليها «المدخل في دلائل الإعجاز»، فذلك صنيع النسَّاخ بحسب ما غلب على ظنهم، مع التزامهم الأمانة؛ إذ تركوا هذه الصفحات في موضعها في نهاية الكتاب، ولم يقدمها إلا المحدثون.
ثم إن في نهاية هذه الصفحات عبارة تدل على أنها أمليت بعد الفراغ من دلائل الإعجاز، يقول عبد القاهر: «فينبغي لكل ذي عقل ودين أن ينظر في الكتاب الذي وضعناه، ويستقصي التأمل لما أودعناه... إلخ» [راجع بقية عبارته ص(٩) من «دلائل الإعجاز»، تحقيق: محمود شاكر].

(٢) أصول النحو ومعانيه هي الأسس التي تحدد علاقات الكلم في النظم مهما طرأ له من تصرف بالتقديم وغيره، فإن الموقع يحدد نوع العلاقة.

(٣) يقصد أن النظم هو الذي يجمع بين أشتات الكلمات فيؤلف بينها في صورة معنوية مقبولة.

(٤) يقصد أنه انتهى إلى كلام له شأن -في هذه السطور التي تأتي- مَنْ تدبَّره بهمة وعزيمة دعاه إلى التأمل في سائر كتابه «دلائل الإعجاز» وحرص على فهمه واستيعابه؛ لأن ما كتبه هنا يكشف عن قيمة كتابه وأن فيه مفاتيح الكشف عن الإعجاز، وهذا حاصل ما قصده من هذه الصفحة وما يليها.

يؤدي إلى الرشاد بمنِّه وفضله.

قال ﷺ: معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكَلِمِ بعضها ببعض، وجَعْل بعضها بسبب من بعض[(١)].

والكلام ثلاث: اسم، وفعل، وحرف. وللتعليق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام: تعلق اسم باسم، وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما.

فالاسم يتعلق بالاسم بأن يكون خبرًا عنه، أو حالاً منه، أو تابعًا له صفة أو تأكيدًا، أو عطف بيان، أو بدلاً، أو عطفًا بحرف، أو بأن يكون الأول مضافًا إلى الثاني، أو بأن يكون الأول يعمل في الثاني عمل الفعل، ويكون الثاني في حكم الفاعل له أو المفعول.

وذلك في اسم الفاعل كقولنا: «زيد ضارب أبوه عَمْرًا»، وكقوله تعالى: ﴿**أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا**﴾ [النساء: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿**وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۞ لاَهِيَةً قُلُوبُهُمْ**﴾ [الأنبياء: ٢-٣]، واسم المفعول كقولنا: «زيد مضروبٌ غلمانُه»، وكقوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ يَوْمٌ مجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ**﴾ [هود: ١٠٥][(٢)]، والصفة المشبهة كقولنا: «زيد حَسَنٌ وجُهُه، وكريمٌ أصلُه، وشديدٌ ساعُدهُ»، والمصدر كقولنا: «عجبت من ضَرْب زيد عمرًا»، وكقوله تعالى: ﴿**أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ۞ يَتِيمًا**﴾ [البلد: ١٤- ١٥]، أو بأن يكون تمييزًا قد جلاه، منتصبًا عن تمام الاسم - ومعنى «تمام الاسم» أن يكون فيه ما يمنع من الإضافة، وذلك بأن يكون فيه نون تثنية، كقولنا: «قُفَيْزَان برا»، أو نون جمع كقولنا: «عشرون درهمًا»، أو تنوين كقولنا: «راقودٌ خَلاً»[(٣)]، و«ما في السماء قَدْرُ راحة سحابا» أو تقدير تنوين كقولنا: «خمسة عشر رجلاً»، أو يكون قد أضيف إلى شيء، فلا يمكن إضافته مرة أخرى، كقولنا: «لي ملؤه عسلاً»، وكقوله تعالى: ﴿**ملْءُ الأَرْضِ ذَهَبًا**﴾ [آل عمران: ٩١].

---

(١) يعني أن النظم ليس ضما للمفردات فحسب، ولكنه مراعاة أن تكون بين الكلم المضمومة صلة تحددها مواقع الكلمات.

(٢) كان حسب عبد القاهر هذه الضروب التي ذكرها من تعلق الاسم بالاسم لاسيما وأن أكثر ما استشهد به بعد ذلك من الأمثلة المؤلفة في سياق يريد فيه التأكيد على أن تلك الطرق من النظم موجودة في كلام العرب، على أنه لم يكن محصيًا تلك الطرق، ولكن يبدو أن الطبيعة النحوية قد استحكمت.

(٣) الراقود: وعاء كالدّنّ مستطيل أسفله، داخله مطلي بالقار، والقفيز: مكيال عند أهل العراق، وجمعه: أَقْفِزَةٌ وقفزان، [لسان العرب].

وأما تعلق الاسم بالفعل فبأن يكون فاعلاً له أو مفعولاً، فيكون مصدرًا قد انتصب به، كقولك: «ضربتُ ضربا»، ويقال له: «المفعول المطلق» أو مفعولاً به، كقولك: «ضربت زيدًا»، أو ظرفًا مفعولاً فيه، زمانًا أو مكانًا، كقولك: «خرجت يوم الجمعة، ووقفت أمامك»، أو مفعولاً معه كقولنا: «جاء البردُ والطَّيالسة»، و«لو تُركت الناقة وفصيلها لَرَضِعَها»، أو مفعولاً له كقولنا: «جئت إكرامًا لك، وفعلت ذلك إرادة الخير بك»، وكقوله تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللهِ﴾ [النساء: ١١٤][(١)].

أو بأن يكون منزلاً منزلة المفعول، وذلك في خبر «كان» وأخواتها والحال والتمييز المنتصب عن تمام الكلام مثل: «طاب زيد نفسًا، وحسن وجهًا، وكَرُم أصلاً»[(٢)].

وأما تعلق الحرف بهما فعلى ثلاثة أضرب:

أحدهما: أن يتوسط بين الفعل والاسم، فيكون ذلك في حروف الجر التي من شأنها أن تعدِّي الأفعال إلى ما تتعدى إليه بأنفسها من الأسماء، مثل أنك تقول: «مررت»، فلا يصل إلى نحو «زيد، وعمرو»، فإذا قلت: «مررت بزيد، أو على زيد» وجدته قد وصل بالباء أو «على»[(٣)].

وكذلك سبيل «الواو» الكائنة بمعنى «مع» في قولنا: «لو تُرِكت الناقة وفصيلها لرضعها» بمنزلة حرف الجر في التوسط بين الفعل والاسم وإيصاله إليه، إلا أن الفرق أنها لا تعمل بنفسها شيئًا، لكنها تعين الفعل على عمله النصب[(٤)]. وكذلك حكم «إلا» في الاستثناء، فإنها

(١) ذكر عبد القاهر في صدر هذه الفقرة أن تعلق الاسم بالفعل بأن يكون فاعلاً له أو مفعولاً، لكنه فصَّل في المفعول وترك الحديث عن الفاعل!! واللافت أنه عند الاستشهاد من القرآن يكتفي بجزء الآية موضع الاستشهاد، ولو لم يعط هذا الجزء معنى تامًّا!!

(٢) التمييز في هذه الأمثلة مُحوّل عن الفاعل؛ لأن أصله طابت نفس زيد، وحسن وجه زيد، وكَرُم أصله، وهنا يظهر مدى تعلق التمييز بالفعل؛ لأن أصله فاعل، فلما تحول إلى التمييز زاد على ذلك التعلق تفخيمًا وتشويقًا لأنه كالتفصيل بعد الإجمال، والتعيين بعد التعميم.

(٣) هذه طريقة تعليمية مبسوطة غايتها الإقناع بقيمة الحرف، فالحرف وإن كان لا يستقل بمعنى، لكنه أداة يتوصل بها إلى تعليق الاسم بالفعل حتى يظهر لهما معًا معنى.

(٤) هذا تفريق بين حروف الجر و«واو» المعية، فهما يشتركان في التوسط بين الفعل والاسم وإيصاله إليه، ويفترقان في أن حرف الجر يعمل بنفسه في الاسم بعده، أما واو المعية فلا تعمل، ولكن تعين الفعل على عمله النصب في الاسم بعدها، ومعنى هذا أن الفعل قبلها لا يقدر على نصب الاسم بدونها، وهنا تبرز قيمة تلك الواو في تعليق الاسم بالفعل، وإعانة الفعل على عمل النصب في الاسم بعدها.

عندهم بمنزلة هذه «الواو» الكائنة بمعنى «مع» في التوسط، وعمل النَّصْب في المستثنى للفعل، ولكن بواسطتها وعونٍ منها[١].

والضرب الثاني من تعلق الحرف بما يتعلق به «العطف»: وهو أن يدخل الثاني في عمل العامل في الأول[٢]، كقولنا: «جاءني زيد وعمرو» و«رأيت زيدًا وعمرًا»، و«مررت بزيد وعمرو».

والضرب الثالث تعلُّقٌ بمجموع الجملة: كتعلق حرف النفي والاستفهام والشرط والجزاء بما يدخل عليه، وذلك أن من شأن هذه المعاني أن تتناول ما تتناوله بالتقييد، وبعد أن يُسند إلى شيء.

معنى ذلك: أنك إذا قلت: «ما خرج زيد» و«ما زيد خارج»، لم يكن النفي الواقع بها متناولاً الخروج على الإطلاق، بل الخروج واقعًا من «زيد» ومسندًا إليه.

ولا يغرنَّك قولنا في نحو: «لا رجل في الدار» إنها لنفي الجنس، فإن المعنى في ذلك أنها لنفي الكينونة في الدار عن الجنس، ولو كان يُتصوَّر تعلق النفي بالاسم المفرد لكان الذي قالوه في كلمة التوحيد من أن التقدير فيها: «لا إله لنا، أو في الوجود إلا الله» فضلاً من القول، وتقديرًا لما لا يُحتاجُ إليه[٣]، وكذلك الحكم أبدًا.

ومختصر كل الأمر أنه لا يكون كلام من جزء واحد، وأنه لا بدَّ من مسند ومسند إليه، وكذلك السبيل في كل حرف رأيته يدخل على جملة، كـ«إنَّ» وأخواتها، ألا ترى أنك إذا قلتَ: «كأنَّ»، يقتضي مشبَّهًا ومشبَّهًا به، كقولك: «كأن زيدًا الأسد»، وكذلك إذا قلت «لو» و«لولا»، وجدتهما يقتضيان جملتين، تكون الثانية جوابًا للأولى.

---

(١) معنى هذا أن أداة الاستثناء «إلا» كواو المعية في التوسط بين الفعل والاسم وفي إعانة الفعل على عمل النصب في الاسم بعدها، وشاهد هذا في «إلا» قوله تعالى: ﴿وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتَكَ﴾ [هود:٨١].

(٢) يقصد أن هذه «الواو» أغنت عن إعادة الفعل، وجعلت المعطوف كالمعطوف عليه في تأثره بعمل الفعل، وفي هذا منتهى التعلق.

(٣) فضلاً من القول: زيادة لا حاجة إليها. وعبد القاهر يبرهن هنا على أن حرف النفي والشرط والاستفهام لا يتعلق بمفرد بدليل أنهم قدروا في كلمة التوحيد «لا إله إلا الله» خبرًا مسندًا، على معنى لا إله لنا أو لا إله في الوجود إلا الله، فهذا التقدير يدل على حاجة النفي إلى أن يتعلق بجملة تامة ينفيها من مسندٍ ومسند إليه، ولو لم يكن كذلك لما كان لتقديرهم الذي قدروه معنى.

وجملة الأمر أنه لا يكون كلامٌ من حرف وفعل أصلاً، ولا من حرف واسم إلا في النداء نحو: «يا عبد الله»، وذلك إذا حُقِّق الأمر كان كلامًا بتقدير الفعل المضمر الذي هو «أعني» و«أريد» و«أدعو»، و«يا» دليل عليه، وعلى قيام معناه في النفس.

فهذه هي الطرق والوجوه في تعلق الكَلِم بعضها ببعض، وهي كما تراها معاني النحو وأحكامه[١].

وكذلك السبيل في كل شيء كان له مدخل في صحة تعلق الكَلِم بعضها ببعض، لا ترى شيئًا من ذلك يعدو أن يكون حكمًا من أحكام النحو ومعنى من معانيه، ثم إنا نرى هذه كلها موجودة في كلام العرب، ونرى العلم بها مشتركًا بينهم.

***

وإذا كان كذلك، فما جوابنا لخَصم يقول لنا: إذا كانت هذه الأمور وهذه الوجوه من التعلق التي هي محصول النظم، موجودة على حقائقها وعلى الصحة، وكما ينبغي في منثور كلام العرب ومنظومه، ورأيناهم قد استعملوها وتصرفوا فيها وكملوا بمعرفتها، وكانت حقائق لا تتبدَّل ولا يختلف بها الحال؛ (إذ لا يكون للاسم -بكونه خبرًا لمبتدإٍ، أو صفةً لموصوف، أو حالاً لذي حال أو فاعلاً أو مفعولاً لفعل في كلام- حقيقة هي خلاف حقيقته في كلام آخر)[٢] فما[٣] الذي تجدَّد بالقرآن من عظيم المزية، وباهر الفضل، والعجيب من

---

(١) معاني النحو إذن هي طرق تعليق الكلم «المفردات» بعضها ببعض، كتعلق الاسم بالاسم على سبيل الإخبار أو التبعية أو الحالية أو التمييز، وتعلق الاسم بالفعل على سبيل الفاعلية أو المفعولية أو الحالية أو التمييز، وتعلق الحرف بالاسم أو بالفعل حال توسطها كحروف الجر وحروف العطف وواو المعية، وقد يتصدرهما وهما معًا متعلقان به كحروف النفي والاستفهام والشرط، وكل وجه من وجوه الارتباط بين مفردات الجملة التامة هو معنى من معاني النحو، ومواقع الكلمات كذلك.

(٢) ما بين القوسين جملة اعتراضية، وفي داخلها اعتراض آخر هو ما بين الشرطتين (-).

(٣) الفاء واقعة في جواب «إذا» الشرطية التي سبقت في كلام الخصم الذي يفترض عبد القاهر سؤاله، وهو سؤال يفتح بابًا من العلم المتصل بأسباب الإعجاز، وحاصله: إذا كانت هذه الوجوه من النظم موجودة في شعر العرب ونثرهم لا تتبدّل، وقد برعوا فيها، فما الجديد في القرآن من وجوه نظمه التي أعجزت البلغاء، وقهرت الفصحاء، بل أعجزت سائر الخلق؟ ثم يرى عبد القاهر أن الجواب على هذا السؤال يستلزم قراءة كتابه «دلائل الإعجاز»؛ لأن فيه مفاتيح معرفة الإعجاز، ويستخلص من عبارته أنه يشترط لهذا توفر الباعث الديني حتى تكون هناك همة وعزيمة وصبر، وأن يكون القارئ في كتابه بعد هذا صاحب عقل يمكِّنه من النظر والتأمل حتى لا تفوته من كتابه إشارة، وأن يكون ذلك النظر مستقصيًا لكل أفكار كتابه، فلا يكتفي ببعض فصوله.

الرصف، حتى أعجز الخلق قاطبة، وحتى قهر من البلغاء والفصحاء القُوى والقُدر، وقيد الخواطر والفِكَر، حتى خَرِسَت الشَّقاشِقُ(١) وعُدِم نُطق الناطق، وحتى لم يجر لسان ولم يُبِن بيان، ولم يساعد إمكان، ولم ينقدح لأحد منهم زَنْد، ولم يمض له حدٌّ، وحتى أسال الوادي عليهم عجزًا، وأخذ منافذ القول عليهم أخذًا؟ أيلزمنا أن نجيب هذا الخصم عن سؤاله، ونردّه عن ضلاله، وأن نَطِبَّ لدائه، ونزيل الفساد عن رائه؟ فإن كان ذلك يلزمنا، فينبغي لكل ذي دين وعقل أن ينظر في الكتاب الذي وضعناه، ويستقصي التأمل لما أودعناه، فإن علم أنه الطريق إلى البيان والكشف عن الحجة والبرهان تبع الحق وأخذ به، وإن رأى له طريقًا غيره، أومأ لنا إليه، ودلّنا عليه، وهيهات ذلك(٢)!

وهذه أبيات في مثل ذلك:

إني أقول مقالاً لستُ أَخفيه ... ولستُ أَرهبُ خَصْمًا إنْ بدا فيه

ما من سبيل إلى إثبات معجزة ... في النظم إلا بما أصبحتُ أَبديه

وقد علمنا بأن النظم ليس سوى ... حُكْمٍ من النحو نمضي في توخِّيه(٣)

* * *

(١) الشقاشق جمع شِقشقة بكسر الشين، وهي لهاة البعير، يخرجها إذا هدر وثار، وهي هنا مستعارة للألسنة، وصارت الجملة «خرست الشقاشق» كناية عن العي والعجز عن البيان، وفي عكسه يقال: هدرت الشقاشق، كناية عن الانطلاق في القول. مفاد بتصرف من تعليق محمود شاكر نقلاً عن رشيد رضا.

(٢) هذه العبارة تدل على ثقة عبد القاهر في كتابه «دلائل الإعجاز»، وأنه لا يوجد كتاب غيره يقدم مفاتيح الكشف عن الإعجاز بشكل مكتمل ويستنبط من كلامه أنه اتكأ على عقله واجتهاده أكثر من اعتماده على غيره سواء كان هذا الغير هو الجاحظ في كتابه «نظم القرآن» أو الواسطي في كتابه «إعجاز القرآن» أو القاضي عبد الجبار في كتابه «المغنى».

(٣) هناك أبيات أخرى لعبد القاهر اكتفيت منها بما ذُكر؛ لأن فيه خلاصةَ مقصودِهِ.

شرح خطبة الكتاب

«مقدمتـــــــه»

بسم الله الرحمن الرحيم

حسبي ربي

الحمد لله ربِّ العالمين حمد الشاكرين، نحمده على عظيم نعمائه، وجميل بلائه، ونستكفيه نوائب الزمان، ونوازل الحدثان، ونرغب إليه في التوفيق والعصمة، ونبرأ إليه من الحول والقوة، ونسأله يقينًا يملأ الصدر، ويعمر القلب، ويستولي على النفس حتى يكُفها إذا نزغتْ ويردها إذا تطلعت، وثقة بأنه ﷻ الوَزَرُ والكالئ والراعي والحافظ، وأن الخير والشر بيده، وأن النعم كلها من عنده، وأن لا سلطان لأحد مع سلطانه، نوجه رغباتنا إليه، ونخلص نياتنا في التوكل عليه، وأن يجعلنا ممن همه الصدق، وبغيته الحق، وغرضه الصواب، وما تصححه العقول وتقبله الألباب، ونعوذ به من أن ندَّعي العلم بشيء لا نعلمه، وأن نسدِّي قولاً لا نُلحِمُه، وأن نكون ممن يغرُّه الكاذب من الثناء، وينخدع للمتجوِّز في الإطراء، وأن يكون سبيلنا سبيل من يعجبه أن يجادل بالباطل، ويموِّه على السامع، ولا يبالي إذا راج عنه القول أن يكون قد خلَّط فيه، ولم يُسدَّد في معانيه، ونستأنف الرغبة إليه ﷻ في الصلاة على خير خلقه، والمصطفى من بريته، محمد سيد المرسلين، وعلى أصحابه الخلفاء الراشدين، وعلى آله الأخيار من بعدهم أجمعين[١].

[فضل العلم]

وبعد؛ فإنا إذا تصفحنا الفضائل لنعرف منازلها في الشرف، ونبيِّن مواقعها من العظم، ونعلم أيٌّ أحق منها بالتقديم، وأسبق في استيجاب التعظيم، وجدنا العلم أولاها بذلك، وأولها هنالك؛ إذ لا شرف إلا وهو السبيل إليه، ولا خير إلا وهو الدليل عليه، ولا مَنْقَبةَ إلا وهو مِفتاحها؛ ولا محمدة إلا ومنه يتقد مصباحُها، هو الوفي إذا خان كل صاحب، والثقة إذا لم يوثق بناصح[٢]، لولاه لما بان الإنسان من سائر الحيوان إلا بتخطيط صورته، وهيأة جسمه وبنيته، لا، ولا وجد إلى اكتساب الفضل طريقًا، ولا وجد بشيءٍ من المحاسن خليقًا. ذاك لأنا

---

(١) عبد القاهر يثني بهذه الصفات على العلم، وفيها يتقمص روح الجاحظ وطريقته عندما كان يثني على الكِتاب في إحدى رسائله.

(٢) يستخلص من تلك الدعوات سمات عبد القاهر العالم، وهي الهمة، وإخلاص النية في التوكل، والسعي من تأليفه للحق والصواب، وعدم العجب بالرأي أو التعصب له، والتوسل بالدعوات لاستنزال الرحمات والتوفيق فيما شرع من تأليف وتصنيف.

وإن كنا لا نصل إلى اكتساب فضيلةٍ إلا بالفعل، وكان لا يكون فعلٌ إلا بالقدرة، فإنا لم نر فعلاً زان فاعله، وأوجب الفضل له حتى يكون عند العلم صَدَرُه، وحتى يتبيَّن ميسمُه عليه وأثره، ولم نر قدرة قط كسبت صاحبها مجدًا وأفادته حمدًا، دون أن يكون العلم رائدها فيما تطلب، وقائدها حيث يؤم ويذهب، ويكون المصرِّف لعنانها، والمقلِّب لها في مَيدانها، فهي إذن مفتقرة في أن تكون فضيلة إليه، وعيال في استحقاق هذا الاسم عليه، وإذا هي خلت من العِلم أو أبت أن تمتثل أمره وتقتفي أثره ورسمه، آلت ولا شيء أحشد للذم على صاحبها منها، ولا شيء أشينُ من إعماله لها[١].

فهذا في فضل العلم لا تجد عاقلاً يخالفك فيه، ولا ترى أحدًا يدفعه أو ينفيه، فأما المفاضلة بين بعضه وبعض، وتقديم فن منه على فنّ، فإنك ترى الناس فيه على آراء مختلفة، وأهواء متعادية، ترى كلا منهم لحبه نفسه وإيثاره أن يدفع النقص عنها، يقدم ما يحسن من أنواع العلم على ما لا يحسن، ويحاول الزراية على الذي لم يحظ به، والطعن على أهله والغض منهم، ثم تتفاوت أحوالهم في ذلك، فمن مغمور قد استهلكه هواه، وبَعُد في الجور مداه، ومن مترجِّح فيه بين الإنصاف والظلم، يجور تارة ويعدل أخرى في الحكم، فأما من يخلص في هذا المعنى من الحيف [الجور] حتى لا يقضي إلا بالعدل، وحتى يصدر في كل أمره عن العقل، فكالشيء الممتنع وجوده، ولم يكن ذلك كذلك إلا لشرف العلم وجليل محلِّه، وأن محبته مركوزة في الطباع، ومركبة في النفوس، وأن الغيرة عليه لازمة للجِبِلَّة، وموضوعة في الفطرة، وأنه لا عيب أعيب عند الجميع من عدمه، ولا ضَعَةَ أوضع من الخلو عنه، فلم يعادَ إذن إلا من فرط المحبة، ولم يسمح به إلا لشدة الضَّن[٢].

---

(١) من قوله: «ذاك لأنا وإن كنا لا نصل...» برهان على فضيلة العلم وهو يعني أن كل فضيلة لا تكون إلا بفعل وقدرة على هذا الفعل، وأن العلم هو أساس الفعل ومفتاح القدرة، وهما معًا «الفعل والقدرة عليه» من غير علم يئولان إلى شين يستوجب الذم، لكن عبد القاهر سلك لهذه الفكرة طريق القياس والبرهان وأثر هذا على سلاسة عبارته من مثل قوله: «وكان لا يكون فعل إلا بالقدرة...» فلا تجد في القرآن ولا في الحديث أو الكلام العربي القريب من الفطرة عبارة «وكان لا يكون...» وإذا كان لعبد القاهر عذره؛ لأنه كان يشق طريقًا في الصخر، فما عذر بعض المؤلفين الذين يقتبسون منه هذه الصياغة.

(٢) حاصل تلك الفقرة أن العلم بشكل عام لا ينكر فضله عاقل وإن تعصب كل شخص لما يحسنه من أنواع العلم مع تفاوت الناس في ذلك، وهذه طبيعة بشرية في كل عصر، سوى أن عبد القاهر يعلل لها تعليلاً حسنًا هو حب العلم والغيرة عليه حتى صار الخلو منه عيبًا، وإن كان قد علل لهذه العصبية في البداية بحب النفس، فلا تعارض على كلِّ حال.

[فضل علم البيان]

ثم إنك لا ترى عِلمًا هو أرسخ أصلاً، وأبسق فرعًا، وأحلى جنىً، وأعذب وِردًا، وأكرم نتاجًا، وأنور سراجًا من علم البيان(١)، الذي لولاه لم تر لسانًا يحوك الوشي، ويصوغ الحَلْيَ، ويلفِظ الدر، وينفث السحر، ويَقري الشهد [يجمعه] ويريك بدائع من الزهر، ويجنيك الحلو اليانع من الثمر، والذي لولا تحفِّيه بالعلوم، وعنايته بها، وتصويره إياها، لبقيت كامنة مستورة ولما استبنت لها أبد الدهر صورة ولاستمر السِّرار بأهلتها(٢)، واستولى الخفاء على جملتها، إلى فوائد لا يدركها الإحصاء، ومحاسن لا يَحصُرها الاستقصاء(٣).

إلا أنك لن ترى على ذلك نوعًا من العلم قد لقي من الضيم ما لقيه ومُنى من الحيف بما مني به [أُصيب]، ودخل على الناس من الغلط في معناه ما دخل عليهم فيه، فقد سبقتْ إلى نفوسهم اعتقادات فاسدة وظنون رَدِيَّة، وركبهم فيه جهل عظيم وخطأ فاحش، ترى كثيرًا منهم لا يرى له معنى أكثر مما يرى للإشارة بالرأس والعين وما يجده للخط والعَقْد، يقول(٤): إنما هو خبر واستخبار، وأمر ونهي، ولكل من ذلك لفظ قد وضع له، وجعل دليلاً عليه، فكل من عرف أوضاع لغة من اللغات(٥): عربية كانت أو فارسية، وعرف المغزى من كل لفظة، ثم ساعده اللسان على النطق بها وعلى تأدية أجراسها وحروفها، فهو بيِّنٌ في تلك اللغة، كامل الأداة، بالغ من البيان المبلغ الذي لا مزيد عليه، مُنْتَهٍ إلى الغاية التي لا مذهب بعدها،

(١) لم يقصد عبد القاهر بعلم البيان إطلاقًا خاصًا على ألوان البيان، وإنما كان يقصد به الأصول التي تحكم الإبانة عن الفكر، والأوصاف التي تلته من قوله: «الذي لولاه لم تر لسانًا يحوك الوشي... إلخ» هي للبيان وليست أوصافًا لعلم البيان.

(٢) السِّرار: اختفاء القمر في آخر ليلة في الشهر، والتركيب صورة مستعارة هنا لاختفاء الفكر النيِّر – لولا ظهوره بواسطة البيان.

(٣) عدَّد عبد القاهر من مزايا البيان ليشرك غيره معه في الإحساس بقيمة البيان؛ حتى يبعد عن نفسه شبهة التعصب الذي نبَّه إليه قبل، وإن كان قد التمس له ما يبرره.

(٤) هذا حكاية كلام من لا يرى لعلم البيان معنى سوى الإبانة أو الدلالة على المراد كالإشارة بالرأس والعين... إلخ.

(٥) أوضاع جمع وضع وهو تعارف الجماعة على استعمال الكلمة في معنى معين، ولكل لغة أوضاعها الخاصة بها، وعبد القاهر ينقد هنا مَن يتوهم أن علم البيان منحصر في معرفة أوضاع لغة ما وجهارة الصوت والسلامة من اللحن.

يسمع الفصاحة والبلاغة والبراعة، فلا يعرف لها معنى سوى الإطناب في القول[١]، وأن يكون المتكلم في ذلك جهير الصوت، جاري اللسان، لا تعترضه لُكْنَةٌ، ولا تقف به حُبْسة[٢]، وأن يستعمل اللفظ الغريب، والكلمة الوحشية[٣].

فإن استظهر للأمر وبالغ في النظر، فألا يلحن فيرفع في موضع النصب، أو يخطئ فيجيء باللفظة على غير ما هي عليه في الوضع اللغوي، وعلى خلاف ما ثبتت به الرواية عن العرب[٤].

وجملة الأمر أنه لا يرى النقص يدخل على صاحبه في ذلك [علم البيان] إلا من جهة نقصه في علم اللغة، لا يعلم أن ها هنا دقائق وأسرار طريق العلم بها الروية والفكر، ولطائف مستقاها العقل، وخصائص معانٍ ينفرد بها قومٌ قد هدوا إليها، ودُلُّوا عليها، وكشف لهم عنها، ورفعت الحجب بينهم وبينها، وأنها السبب في أن عرضت المزية في الكلام، ووجب أن يَفْضُل بعضه بعضًا، وأن يبعد الشَّأْو في ذلك، وتمتد الغاية، ويعلو المرتقى، ويعز المطلب، حتى ينتهي الأمر إلى الإعجاز، وإلى أن يخرج من طوق البشر.

[نَعْيُه على من ذم الشعر والنحو]

ولما لم تعرف هذه الطائفة هذه الدقائق، وهذه الخواص واللطائف لم تتعرض لها ولم

---

(١) هذا من سوء تقدير مفهوم الفصاحة والبلاغة والبراعة، وكان عبد القاهر يرى أن هذه المصطلحات بمعنى واحد وهو دلالة التراكيب على معانيها على أتم وجه وأكمله وأجمله.

(٢) اللكنة هي العي والعجز عن القول، والحبسة: تعذّر الكلام عند إرادته.

(٣) المعنى على النفي بواسطة العطف، أي لا يستعمل اللفظ الغريب ولا الكلمة الوحشية.

(٤) حاصل هذا أن عبد القاهر ينعي على من يحصر البيان أو علم البيان في مجرد الإبانة التي يلتزم فيها بالأداء السليم وتجنب الغريب والخطأ النحوي. وفي الفقرة التالية من قوله: «وجملة الأمر» يرجع الإمام سبب هذا النقص وسبب هذه النظرة الضيقة لمفهوم البيان إلى عدم التزود بأدوات معرفته وهي علم اللغة وعلم الشعر، وكان يرى أن علم اللغة يساعد على استنباط أسرار البيان التي تكمن في نظمه، وعلم الشعر يساعد على معرفة طبقات الكلام ودرجاته، وما يتميز به كلام عن كلام، ثم يرى عبد القاهر أن علم اللغة وعلم الشعر على أهميتها، فإنها عوامل مساعدة تدخل في ثقافة الباحث عن البيان؛ لأنه يتكئ أساسًا على عقله وفكره وتأمله وخبرته بالأساليب والتي يدخل علم اللغة وعلم النقد في تكوينها، وكانت عين عبد القاهر على الإعجاز الذي يتطلب خبرة نقدية ولغوية، يعني يتطلب قدرة على التأمل والنظر والاستنباط الذي يساعد عليه المعرفة باللغة وأسرارها، والمعرفة بطبقات الكلام ودرجاته وما يتميز به كلام عن كلام، لا يعرف إعجاز القرآن إلا بهذا.

تطلبها، ثم عَنَّ لها بسوء الاتفاق رأيٌ صار حجازًا بينها وبين العلم بها[١] وسُدًّا دون أن تصل إليها وهو أن ساء اعتقادها في الشعر الذي هو معدنها، وعليه المعوَّل فيها، وفي علم الإعراب الذي هو لها كالناسب الذي يَنْميها [ينسبها ويردها] إلى أصولها، ويبيِّن فاضلها من مفضولها، فجعلت تظهر الزهد في كل واحد من النوعين، وتطرح كلا من الصنفين، وترى التشاغل عنهما أولى من الاشتغال بهما، والإعراض عن تدبرهما أصوب من الإقبال على تعلمهما.

[قصور من استخف بالشعر]

أما الشعر فخيل إليها أنه ليس فيه كثير طائل، وأن ليس إلا مُلْحَةٌ أو فكاهة، أو بكاء منزل أو وصف طلل، أو نعت ناقة أو جمل، أو إسراف قول في مدح أو هجاء، وأنه ليس بشيء تمسُّ الحاجة إليه في صلاح دين أو دنيا[٢].

وأما النحو فظنته[٣] ضربًا من التكلف، وبابًا من التعسُّف، وشيئًا لا يستند إلى أصل، ولا يعتمد فيه على عقل، وأن ما زاد منه على معرفة الرفع والنصب وما يتصل بذلك مما تجده في المبادئ فهو فضل لا يجدي نفعًا، ولا تحصل منه على فائدة، وضربوا له المثل بالملح كما عرفت، إلى أشباهٍ لهذه الظنون في القبيلين[٤]، وآراء لو علموا مغبتها وما تقود إليه لتعوذوا بالله منها، ولأَنِفوا لأنفسهم من الرضا بها، ذاك لأنهم بإيثارهم الجهل بذلك[٥] على العلم، في معنى [منزلة] الصادّ عن سبيل الله، والمبتغي إطفاء نور الله تعالى.

وذاك أنا إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت وبانت

---

(١) أي بهذه الدقائق ويقصد بها الأسرار واللطائف البيانية التي لا بدَّ للوصول إليها من روية وفكر واجتهاد مع الاستعانة بعلم الإعراب وهو النحو الذي يكشف عن مواقع الكلمات ومتصرفات النظم والاستعانة كذلك بالشعر أي العلم به والقدرة على نقده لمعرفة طبقات الكلام ودرجاته، وعبد القاهر في هذا السياق يتعجب من انصراف الناس عن هذين العلمين «العلم بالإعراب والعلم بالشعر».

(٢) تتضمن هذه العبارة توجه عبد القاهر للانتقال بالشعر من مجرد تعبير فني إلى أداء رسالة في الحياة، وهذه أول عبارة في تاريخ الأدب -فيما أعلم- تُنبِّه إلى أن يكون للأدب رسالة، وأن الفن ليس لمجرد الفن، ولكنه للحياة «إصلاح دين ودنيا».

(٣) أي: تلك الطائفة التي قللت من قيمة الشعر والنحو.

(٤) قوله: «إلى أشباه لهذه الظنون في القبيلتين» يعني إلى آخر ما يوجد من ظنون أخرى شبيهة بهذا الظن السيئ الذي يقلل من قيمة الشعر والنحو.

(٥) أي: الجهل بقيمة النحو وقيمة الشعر في البحث عن إعجاز كتاب الله ومعرفة أسباب ذلك الإعجاز.

وبهرت[١] هي أن كان على حدٍّ من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهيا إلى غاية لا يُطمح إليها إلا بالفِكَر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعُنوان الأدب[٢]، والذي لا يشك أنه كان ميدان القوم إذا تجارَوْا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيهما قصب الرهان، ثم بحث عن العلل التي بها كان التباين في الفضل وزاد بعض الشعر على بعض[٣] كان الصادُّ عن ذلك صادًّا عن أن تعرف حجة الله[٤] تعالى، وكان مثله مثل من يتصدى للناس فيمنعهم عن أن يحفظوا كتاب الله تعالى، ويقوموا به ويتلوه ويُقرئوه، ويصنع في الجملة صنيعًا يؤدي إلى أن يقل حفاظه، والقائمون به والمقرئون له، ذاك أنا لم نتعبَّد بتلاوته وحفظه، والقيام بأداء لفظه على النحو الذي أنزل عليه، وحراسته من أن يُغَيَّر أو يبدل إلا لتكون الحجة به قائمة على وجه الدهر، تعرف في كلِّ زمان، ويتوصل إليها في كل أوان، ويكون سبيلها سبيل سائر العلوم التي يرويها الخلف عن السلف، ويَأْثُرُها الثاني عن الأول.

فمن حال بيننا وبين ما له كان حِفْظُنا إيَّاه، واجتهادُنا في أن نؤدِّيه ونرعاه، كان كمن رامَ

---

(١) يعني الجهة التي ظهر منها الإعجاز.

(٢) سبق الجاحظ إلى هذه الفكرة مع فارق بينهما، فعبد القاهر يكتفي بالشعر والعلم بنقده؛ لأنه أبدع صنوف التأليف، لكن الجاحظ كان يرى ضرورة معرفة كل صنوف التأليف، وذلك في قوله: «وفرق بين نظم القرآن وتأليفه وبين نظم الشعراء وتأليف الخطباء، فليس يعرف فروق النظم.. إلا من عرف القصيد، من الرجز، والمخمس من الأسجاع، والمزدوج من المنثور، والخطب من الرسائل.. فإذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام» راجع رسائل الجاحظ (٤/ ٣١).

(٣) تشير هذه العبارة إلى أن العلم بالشعر ونقده والتمرس بالموازنات الشعرية ومعرفة العلل التي بسببها يفضل شعر عن شعر مقدمة ضرورية للبحث في إعجاز القرآن، وهذا يعني أن البحث في الإعجاز لا يتاح إلا لناقد موضوعي، يمكنه المقارنة بين أسلوب القرآن وأساليب الشعر ليعرف الجهات التي يتفرد بها القرآن أو يتفوق فيها، وعلل التفرد والتفوق، ونفهم من هذا أمرين: الأول: أن عبد القاهر يوظف النقد لمعرفة الإعجاز، الثاني: أن العلم بالنحو والإعراب والعلم بنقد الشعر من أهم أدوات البحث في الإعجاز.

(٤) جملة هذا الكلام تتضمن قياسًا منطقيًّا حاصلهُ:

أ- إعجاز كتاب الله يكمن في فصاحته التي تقصر عنها قوى البشر.

ب- لا يدرك ذلك ويعرفه إلا عالم بالشعر الذي هو عنوان فصاحتهم.

جـ- يلزم من هذا أن الذي يصد عن الشعر هو صاد عن معرفة الإعجاز.

وكثيرًا ما كان عبد القاهر يعمد لهذه الطريقة برهانًا لآرائه وإقناعًا بما يراه.

أن يُنْسِيناه جملةً، ويُذهبه من قلوبنا دَفعةً، فسواء مَنْ مَنَعك الشيء الذي ينتزع منه الشاهدُ والدليلُ، ومن منعك السبيل إلى انتزاع تلك الدلالة، والاطلاع على تلك الشهادة، ولا فرق بين من أعدمك الدواءَ الذي تستشفى به من دَائك، وتَستبقى به حُشاشةَ نفسك، وبين من أعدَمَك العلم بأن فيه شفاءً، وأن لك فيه استبقاءً.

[رأي فريق من المعتزلة في الإعجاز والرد عليه]

فإن قال منهم قائل: إنك قد أغفلت فيما رتَّبت، فإن لنا طريقًا إلى إعجاز القرآن غير ما قلت، وهو علمنا بعجز العرب عن أن يأتوا بمثله وتركهم أن يعارضوه مع تكرار التحدي عليهم، وطول التقريع لهم بالعجز عنه، ولأن الأمر كذلك ما قامت به الحجة[1] على العجم قيامها على العرب واستوى الناس قاطبة، فلم يخرج الجاهلُ بلسان العرب من أن يكون محجوجًا بالقرآن.

قيل له: خبِّرنا عما اتفق عليه المسلمون من اختصاص نبيِّنا ﷺ بأن كانت معجزته باقية على وجه الدهر، أتعرف له معنى غير أن لا يزال البرهان منه لائحًا معرضًا لكل من أراد العلم به، وطلب الوصول إليه، والحجة فيه وبه ظاهرة لمن أرادها، والعلم بها ممكنًا لمن التمسه؟ فإن كنت لا تشك في أن لا معنى لبقاء المعجزة بالقرآن إلا أن الوصف الذي له كان معجزًا قائم فيه أبدًا، وأن الطريق إلى العلم به موجود، والوصول إليه ممكن[2]، فانظر أيَّ

---

(١) يذكر الشيخ محمود شاكر في الهامش أن «ما» في قوله تعالى: «ما قامت» مصدرية. ا. هـ وهو بعيد؛ لأن الكلام لا يستقيم مع هذا الاعتبار، والظاهر أن (ما) من زيادات النُّساخ، ويكون قول عبد القاهر يحكي كلام المعتزلة: «... ولأن الأمر كذلك قامت به الحجة على العجم قيامها على العرب... إلخ» يعني لما كان إعجاز القرآن يكمن في عجز العرب عن الإتيان بمثله قامت الحجة به على العجم كقيامها على العرب؛ لاجتماعهما في العجز مع الفارق لأن عجز العرب أصالة وعجز العجم بالتبعية والقياس؛ لأن صاحب اللسان العربي الفصيح إذا عجز عن الإتيان بمثل القرآن فعجز من سواه من العجم بطريق الأولى، ويحتمل أن تكون «ما» موجودة نافية، ولكن الخطأ قبلها في «ولأن الأمر كذلك» فربما أمليت: «ولو أن الأمر كذلك» فكتب «ولأن» بدل «ولو أن».

(٢) خلاصة رد عبد القاهر على قول بعض المعتزلة: «إن القول بأن إعجاز القرآن يكمن في عجز العرب عن الإتيان بمثله» هذا القول يرد الإعجاز إلى صفة سلبية «هي العجز» وإعجاز القرآن في حقيقة الأمر يرجع إلى صفة إيجابية فيه وميزات ينفرد بها، ذلك أن اختصاص هذه الرسالة باستمرارها يقتضي بقاء المعجزة أبد الدهر، وبقاء المعجزة واستمرارها يستلزم حتمًا أن يكون هناك سبب للإعجاز ظاهر والوصول إليه ممكن.

رجل تكون إذا أنت زَهِدْت في أن تعرف حجة الله تعالى[1]، وآثرت فيه الجهل على العلم، وعدم الاستبانة على وجودها، وكان التقليد فيها أحب إليك، والتعويل على علم غيرك آثر لديك، ونَحِّ الهوى عنك، وراجع عقلك، واصدق نفسك، يَبِنْ لك فُحْشُ الغلط فيما رأيت، وقبح الخطأ في الذي توهمت.

وهل رأيت رأيًا أعجز واختيارًا أقبح ممن كره أن تُعْرَفَ حجة الله تعالى من الجهة التي إذا عُرفت منها كانت أنور وأبهر، وأقوى وأقهر، وآثر أن لا يقوى سلطانُها على الشرك كُلَّ القوة، ولا تعلو على الكفر كل العُلُو؟ والله المستعان.

***

فصل
في الكلام على من زَهِدَ في رواية الشعر وحِفظه وذمَّ الاشتغال بعلمه وتتبعه

لا يخلو من كان هذا رأيه من أمور:

أحدها: أن يكون رفضُه له وذمُّه إياه من أجل ما يجده فيه من هزل أو سُخف، وهجاء وسبٍّ وكذبٍ وباطلٍ على الجملة.

والثاني: أن يذمَّه لأنه موزون مُقفًّى، ويرى هذا بمجرَّده عيبًا يقتضي الزهد فيه والتنزُّه عنه.

والثالث: أن يتعلق بأحوال الشعراء، وأنها غير جميلة في الأكثر، ويقول: قد ذُمُّوا في التنزيل.

وأيٌّ كان من هذه رأيًا له، فهو في ذلك على خطأ ظاهر وغلط فاحش، وعلى خلاف ما يوجبه القياس والنّظر، وبالضد مما جاء به الأثر، وصحَّ به الخبر.

[الرد على من ذم الشعر لما فيه من هزل]

أما مَن زعم أن ذَمَّهُ له من أجل ما يجد فيه من هزل وسخف وكذب وباطل، فينبغي أن

(١) من هذه الجملة إلى نهاية الفقرة زيادة على جوهر الرد السابق على بعض المعتزلة ولكنها زيادة مفيدة محذرة من جرم الكسل الفكري في أمر الإعجاز والذي يرضى بالتفسير السطحي القريب.

يذم الكلام كله، وأن يفضِّل الخَرس على النُّطق والعيَّ على البيان.

فمنثور كلام الناس على كل حال أكثر من منظومه، والذي زعم أنه ذمّ الشعر من أجله وعاداه بسببه(١) فيه أكثر(٢)؛ لأن الشعراء في كل عصر وزمان معدودون، والعامة ومن لا يقول الشعر من الخاصة عديد الرمل.

ونحن نعلم أن لو كان منثور الكلام يجمع كما يجمع المنظوم، ثم عمد عامد فجمع ما قيل من جنس الهزل والسخف نثرًا في عصر واحد، لأربى على جميع ما قاله الشعراء نظمًا في الأزمان الكثيرة، ولغَمَره حتى لا يظهر فيه(٣).

ثم إنك لو لم ترْوِ من هذا الضرب شيئًا قط، ولم تحفظ إلا الجدَّ المحض وإلا ما لا مَعَاب عليك في روايته وفي المحاضرة به وفي نسخه وتدوينه، لكان في ذلك غنىً ومندوحةٌ، ولوجدت طلبتك ونلت مرادك، وحصل لك ما نحن ندعوك إليه من علم الفصاحة، فاختر لنفسك، ودع ما تكره إلى ما تحب(٤).

هذا، وراوي الشعر حاكٍ، وليس على الحاكي عيب ولا عليه تَبِعةٌ إذا هو لم يقصد بحكايته أن ينصر باطلاً أو يسوء مسلمًا، وقد حكى الله تعالى كلام الكفار. فانظر إلى الغرض الذي له رُوي الشعر ومن أجله أُريد، وله دُوِّن، تعلم أنك قد زُغْت عن المنهج، وأنك مسيء في هذه العداوة، وهذه العصبية منك على الشعر(٥).

---

(١) الضمير يعود للهزل والسخف، وتقدير العبارة: والذي زعم أنه ذمّ الشعر من أجل الهزل وعاداه بسبب ما فيه من سخف، هذا الهزل والسخف في المنثور أكثر.

(٢) الضمير يعود للمنثور كما اتضح، ولكن العبارة لا تخلو من قلق على أي حال.

(٣) هذه هي الحجة الأولى في الرد على الزاهدين في الشعر، وتتبلور في أن هؤلاء لو كانوا يذمون الشعر لما فيه من هزل -لا لمجرد كونه شعرًا- لكان ذمهم للنثر أولى؛ لأن منثور الكلام أكثر من منظومه، وما في النثر من هزل في عصر واحد يفوق ما قيل من مثله من الشعر في أزمان كثيرة، ووراء الكلام تعريض بعدم إنصاف هؤلاء؛ لأن المسألة عندهم مجرد تعصب ضد الشعر، وأن تعليل رفضهم للشعر لما فيه من هزل مجرد ذريعة لرفضه والزهد فيه.

(٤) هذه هي الحجة الثانية، وحاصلها: ليس كل الشعر سخفًا وهزلاً، فإن منه الجد الخالص الذي يغنيك عن غيره ويحقق مرادك من علم الفصاحة.

(٥) هذا دليل ثالث على خطأ من تعصب على الشعر، وحاصله: على فرض أن راوي الشعر حفظ كل الشعر جده وهزله، فإنه عند الرواية مجرد حاكٍ، وليس على الحاكي عيب... إلخ ما ذكر عبد القاهر وهو واضح.

وقد استشهد العلماء لغريب القرآن وإعرابه بالأبيات فيها الفُحش، وفيها ذِكْرُ الفعل القبيح، ثم لم يعبهم ذلك؛ إذ كانوا لم يقصدوا إلى ذلك الفحش ولم يريدوه، ولم يَرْوُوا الشعر من أجله(١).

قالوا: وكان الحسن البصري -رحمه الله- يتمثل في مواعظه بالأبيات من الشعر، وكان من أوجعها عنده:

اليوم عندك دَلّها وحديثُها   وغدًا لغيرك كفُّها والمِعصَمُ(٢)

وفي الحديث عن عمر بن الخطاب ﷺ، ذكره المرزباني في كتابه بإسنادٍ، عن عبد الملك بن عمير أنه قال: أُتي عمر -رضوان الله عليه- بحلل من اليمن، فأتاه محمد بن جعفر بن أبي طالب، ومحمد بن أبي بكر الصديق، ومحمد بن طلحة بن عبيد الله، ومحمد بن حاطب، فدخل عليه زيد بن ثابت ﷺ فقال: يا أمير المؤمنين، هؤلاء المحمدون بالباب يطلبون الكُسوة. فقال: ائذنْ لهم يا غلام. فدعا بحلل، فأخذ زيد أجودها [حُلةً]، وقال: هذه لمحمد بن حاطب، وكانت أمُّه عنده، وهو من بني لؤي، فقال عمر ﷺ: أَيْهاتَ أيهات!! وتمثل بشعر عمارة بن الوليد:

أسرك لما صرَّع القوم نشوةً   خروجيَ منها سالمًا غير غارم
بريئًا كأني قبل لم أكُ منهم   وليس الخِداعُ مُرتضى في التَّنادم

رُدَّها! ثم قال: ائتني بثوب فألقه على هذه الحلل. وقال: أدخل يدك فخذ حلة وأنت لا تراها فأعطهم. قال عبد الملك: فلم أر قسمةً أعدل منها.

وعمارة هذا هو عمارة بن الوليد بن المغيرة، خطب امرأة من قومه فقالت: لا أتزوجك أو تترك الشراب. فأبى ثم اشتدَّ وجده بها فحلف لها ألا يشرب، ثم مر بخمار عنده شربٌ يشربون، فدعوه فدخل عليهم، وقد أنفدوا ما عندهم، فنحر لهم ناقته وسقاهم ببرديه،

---

(١) هذا دليل رابع وهو ظاهر.

(٢) وقبل هذا البيت:

لا تأمننّ أنثى حياتك واعْلَمَنْ   أن النساء ومَا لَهنّ مقسَّمُ

وهذه الحجة ليست كالتي قبلها؛ لأن البيت الذي استشهد به «اليوم عندك دَلُّها...» لا سخف فيه ولا هزل، ولا مبالغة فيه إن كان الحديث عن الأنثى المتبذلة.

ومكثوا أيامًا، ثم خرج فأتى أهله، فلما رأته امرأته قالت: ألم تحلف ألا تشرب؟ فقال:

ولسنا بشربٍ أمَّ عمرو إذا انتشوا ... ثيابُ النَّدامى عندهم كالغنائم
ولكننا يَا أم عمرو نديمُنا ... بمنزلة الرَّيان ليس بعائم[1]

أَسَرَّك... البيتين؟

فإذن، رُبَّ هزل صار أداة في جد، وكلام جرى في باطل، ثم استعين به على حق، كما أنه رُبَّ شيء خسيس تُوصِّل به إلى شريف، بأن ضُرِبَ مثلاً فيه، وجعل مثالاً له. قال أبو تمام:

والله قد ضرب الأقل لنوره ... مثلاً من المشكاة والنِّبراس

وعلى العكس، فرُبَّ كلمة حق أريد بها باطل، فاستحق عليها الذم، كما عرفت من خبر الخارجي مع عليٍّ -رضوان الله عليه، ورُبَّ قول حسن لم يَحسن من قائله حين تسبب به إلى قبيح، كالذي حكى الجاحظ، قال: «رجع طاووس يومًا عن مجلس محمد بن يوسف، وهو يومئذٍ والي اليمن، فقال: ما ظننتُ أن قول «سبحان الله» يكون معصية لله حتى كان اليومُ، سمعت رجلاً أبلغ ابن يوسف عن رجل كلامًا، فقال رجل من أهل المجلس: سبحان الله!! كالمستعظم لذلك الكلام، ليُغضِبَ ابن يوسف».

فبهذا ونحوه فاعتبر، واجعله حَكَمًا بينك وبين الشِّعر.

وبعد؛ فكيف وَضَع من الشِّعر عندك، وكَسَبَهُ المقْتَ منك أنك وجدت فيه الباطل والكذب وبعض ما لا يَحْسُن، ولم يرفعه في نفسك، ولم يوجب له المحبة من قلبك، أن كان فيه الحق والصدق والحكمة وفصل الخطاب، وأَنْ كان مَجْنَي ثمر العقول والألباب، ومجتمع فِرَق الآداب، والذي[2] قيَّد على الناس المعاني الشريفة، وأفادهم الفوائد الجليلة، وترسَّل بين الماضي والغابر، ينقل مكارم الأخلاق إلى الولد عن الوالد، ويؤدِّي ودائع الشرف عن الغائب إلى الشاهد، حتى ترى به آثار الماضين مخلّدةً في الباقين، وعقول الأولين مردودةً في الآخرين، وترى لكل من رام الأدب وابتغى الشرف، وطلب محاسن القول والفعل منارًا مرفوعًا وعلمًا منصوبًا وهاديًا مرشدًا ومعلمًا مسدِّدًا، وتجد فيه للنّائي عن طلب المآثر والزاهد في اكتساب

---

(١) العائم: ذو العيمة وهي شدة شهوة اللبن أو شدة العطش والشرب: جماعة الشاربين.
(٢) معطوف على خبر «كان» في قوله: «وأن كان مجني ثمر العقول...».

المحامد داعيًا ومحرِّضًا وباعثًا ومحضِّضًا، ومُذكِّر ومُعرِّفا وواعظًا ومثقفًا[١]، فلو كنت ممن ينصفُ كان في بعض ذلك[٢] ما يغيِّر هذا الرأي منك، وما يحدوك على رواية الشعر وطلبه، ويمنعك أن تعيبه أو تعيب به، ولكنك أبيت إلا ظنًّا سبق إليك، وإلا بادي رأي عَنَّ لك فأقفلت عليه قلبك، وسددت عما سواه سمعك، فَعَيَّ الناصح بك، وعَسُر على الصديق الخليط تنبيهك.

نعم، وكيف[٣] رَوَيْت: «**لأن يمتلئ جوف أحدكم قَيْحًا فيَرِيَهُ، خير له من أن يمتلئ شعرًا**»[٤]، ولهجت به وتركت قوله ﷺ: «**إنَّ من الشِّعر لحِكْمة، وإنَّ من البيان لسحرا**»[٥]؟ وكيف نسيت أمره ﷺ بقول الشعر، ووعده عليه الجنة، وقوله لحسان: «**قُلْ وروحُ القُدُسِ معك**»، وسماعَه له، واستنشاده إياه، وعلمه ﷺ به، واستحسانه له، وارتياحه عند سماعه.

---

(١) هذه الفقرة من قوله «وبعد...» تكملة للحجة الثانية التي سبقت وكان حاصلها أن ليس كل الشعر هزلاً، فإن منه الجد الخالص الذي يغنيك عن هزله، وهنا في هذه الفقرة يضيف أن ليس من الإنصاف أن يهبط الشعر عند هؤلاء بما فيه من هزل ولا يرتفع عندهم بما فيه من حق وصدق، فالفكرة هنا متصلة بما هناك، سوى أنه استرسل هنا في تعديد ما في الشعر من قِيَمَ ومعانٍ شريفة، وأنه يسجل مكارم الأخلاق وينقل فضائل الغابرين وتجاربهم للحاضرين، وفيه حث على اكتساب المحامد وطلب المآثر.. إلخ.

وكان عبد القاهر من الوعي بحيث ركّز -وهو يدافع عن الشعر- على القيم الفكرية والخُلُقية فيه، ولم = يتحدث عن القيم الفنية التي تميزه عن النثر مثلاً؛ لأنه كان بصدد الرد على من ذمَّ الشعر لما فيه من سخف وهزل وكذب بغض النظر عن النواحي الفنية.

(٢) «في بعض ذلك» أي بعض ما سبق من حجج على قيمة الشعر، ولو كان الخصم منصفًا لكفته بعض تلك الحجج، والتعبير بالبعض يدل على كثرة تلك الأدلة وقوتها، وأن بعضها يغني في الرد على من ذمَّ الشعر، وما يلي تلك الجملة من كلام عبد القاهر فيه دلالة على أن الثابت على موقفه في ذمّ الشعر على الرغم من تلك الأدلة لا يصدر إلا عن تعصب أعمى وجمود فكري يصعب زحزحته.

(٣) هذه حجة خامسة على بطلان رأي من ذم الشعر.

(٤) حديث رواه أحمد والشيخان وأصحاب السنن وغيرهم عن أبي هريرة وعن غيره، والرواية المشهورة فيه «حتى يريه» أي: يفسده، وفي رواية بحذف «حتى يريه»، وفي أخرى حذف «حتى»، ولم أر من رواه بالفاء «فيريه» كما في نسخة المصنف، وفي رواية ابن عدي عن جابر: «**لأن يمتلئ جوف الرجل قيحًا أو دمًا خير له من أن يمتلئ شعرًا مما هجيت به**» [راجع: تعليق محمود شاكر عن رشيد رضا، دلائل الإعجاز، ط١، الخانجي، ص(١٦)].

(٥) الحديث مشهور رواه أصحاب الصحاح وغيرهم، ورواية المصنف ملفقة من روايتين، فقد وردت كل جملة من طريق، وأما الجملتان معًا فقد جاءتا في حديث ابن عباس عن أحمد وابن ماجه. تعليق محمود شاكر عن رشيد رضا نفسه.

أما أمره به، فمن المعلوم ضرورةً، وكذلك سماعه إياه، فقد كان حسان وعبد الله بن رواحة وكعب بن زهير يمدحونه، ويسمع منهم ويصغي إليهم، ويأمرهم بالرد على المشركين فيقولون في ذلك، ويعرضون عليه، وكان ﷺ يذكر لهم بعض ذلك، كالذي روي من أنه ﷺ قال لكعب: «ما نسي ربُّك، وما كان ربُّك نسيًّا شعرًا قُلْتَهُ»، قال: وما هو يا رسول الله؟ قال: «أنشده يا أبا بكر»، فأنشده أبو بكر -رضوان الله عليه:

زعمتْ سخينة أن ستغلب ربَّها ... وليُغْلَبنَّ مُغالِبُ الغَلابِ[1]

وأما استنشاده إياه فكثيرٌ، من ذلك الخبر المعروف في استنشاده، حين استسقى فسُقِي، قول أبي طالب:

وأبيضَ يُستسقَى الغمامُ بوجهه ... ثِمَالُ اليتامى عصمةٌ للأرامل

يُطيف به الهلاك من آل هاشم ... فهم عنده في نعمة وفواضل

الأبيات.

وعن الشعبي رضي الله عنه عن مسروق، عن عبد الله قال: لما نظر رسول الله ﷺ إلى القتلى يوم بدر مُصرَّعين فقال ﷺ لأبي بكر رضي الله عنه: «**لو أن أبا طالب حيٌّ لعلم أن أسيافنا قد أخذت بالأنامل**». قال: وذلك لقول أبي طالب:

كذبتم وبيت الله إن جد ما أرى ... لتلْتبِسَنْ أسيافنَا بالأناملِ[2]

وينهض قومٌ في الدُّروع إليهم ... نهوضَ الرَّوايا في طريقٍ حُلاحلِ

ومن المحفوظ في ذلك حديث محمد بن مسلمة الأنصاري، جمعه وابن أبي حدرد الأسلمي الطريق، قال: فتذاكرنا الشكر والمعروف، قال: فقال محمد: كنا يومًا عند النبي ﷺ فقال لحسان بن ثابت: «**أنشدني قصيدةً من شعر الجاهلية، فإنَّ الله تعالى قد وضع عنا آثامها في شعرها وروايته**»، فأنشده قصيدةً للأعشى هَجَا بها عَلقمة بن عُلاثة:

علقمُ ما أنت إلى عَامرٍ ... الناقضِ الأوتارَ والواترِ

---

(١) سخينة: لقب كانت تنبز به قريش في الجاهلية.

(٢) لتلتبسن أسيافنا بالأنامل: أي لتختلطن بالأشراف ضربا وفتاكبهم في المعارك والروايا: جمع رواية وهو ما يستقي عليه من يعبر وغيره.

فقال النبي ﷺ: «**يا حسان لا تَعُدْ تُنشدني هـذه القصيدة بعد مجلسك هـذا**»!! فقـال: يـا رسول الله، تنهاني عن رجـل مشرك مقيم عند قيصر!! فقـال النبـي ﷺ: «**يـا حسـان، أشكر الناس للناس أشكرهم لله تعالى، وإن قيصر سأل أبا سفيان بن حرب عني فتناول مني -وفي خبر آخر: فشعث مني- وإنه سأل هذا عني فأحسن القول**». فشكره رسول الله ﷺ على ذلك.

وروي من وجه آخر أن حسان قال: يا رسول الله، من نالتك يَدُه وجبَ علينا شُكْرُه.

ومن المعروف في ذلك خبر عائشة -رضوان الله عليها- أنها قالـت: كـان رسـول الله ﷺ كثيرًا ما يقول: «أبياتكِ». فأقول:

ارفـع ضـعيفك لايَحُـرْ بـك ضـعفه ... يومًـا فتدركـه العواقـب قـد نَمَـى

يجزيـك أو يثنـي عليـك وإن مـن ... أثنـى عليـك بـما فعلـت فقـد جـزى

قالت: فيقول ﷺ: «**يقول الله تبارك وتعالى لعبد من عبيده: صنع إليك عبدي معروفًا فهل شكرته عليه؟ فيقول: يا رب، علمتُ أنه منك فشكرتُك عليه، قـال: فيقـول الله ﷻ: لم تَشكُرْني؛ إذ لم تشكُرْ من أجريته على يده**».

وأما علمه ﷺ بالشعر، فكما روي أن سودة أنشدت:

عـــديٌّ وتَـــيْمٌ تبتغـــي مـــن تُحـــالِفُ

فظنَّت عائشةُ وحفصةُ -رضي الله عنهما- أنها عرَّضت بهما، وجرى بينهنَّ كلام في هـذا المعنى، فأُخبر النبي ﷺ فدخل عليهن وقال: «**يـا ويلكـن! لـيس فى عَـدِيِّكنَّ ولا تَـيْمِكنَّ قيـل هذا، وإنما قيل في عَدِيِّ تميمٍ وتيمِ تميم**».

وتمام هذا الشعر، وهو لقيس بن معدان الكلبي من بني يربوع:

فَحـــالِفْ ولا والله تهـــبطُ تَلعـــةً ... مـن الأرض إلا أنـت للـذّلّ عـارف

ألا مَـنْ رأى العبـدين أو ذُكِـرَا لـه ... عَـدِيٌّ وتـيمٌ تَبتغـي مَـنْ تُحـالف

وروى الزبير بن بكار قال: مرَّ رسول الله ﷺ ومعه أبـو بكـر ﷺ برجـل يقـول في بعـض أزقة مكة:

يـا أيهـا الرَّجـلُ المحـوِّلُ رحلَـه ... هـلا نزلـت بـآل عبـد الـدَّار

فقال النبي ﷺ: «**يا أبا بكر، أهكذا قال الشاعر؟**» قال: لا يا رسول الله، ولكنه قال:

يا أيها الرَّجل المحول رحله ... هلا سألت عن آل عبد مناف

فقال رسول الله ﷺ: «**هكذا كنا نسمعها**».

وأما ارتياحه ﷺ للشعر واستحسانه له، فقد جاء فيه الخبر من وجوه، من ذلك حديث النابغة الجعدي، قال: أنشدتُ رسول الله ﷺ قولي:

بَلَغْنَا السَّماء مجدُنا وجُدُودُنا ... وإنَّا لنرجو فوق ذلك مَظهرا

فقال النبي ﷺ: «**أين المظهر يا أبا ليلى؟**» فقلت: الجنة يا رسول الله. قال: «**أجل إنْ شاء الله**». ثم قال: «**أنشدني**». فأنشدته من قولي:

ولاخير في حِلْم إذا لم تكن له ... بوادرُ تحمي صفوه أن يكَدَّرا

ولا خير في جهل إذا لم يكن له ... حليم إذا ما أورد الأمر أصدرا

فقال ﷺ: «**أجَدْتَ لا يفضض الله فاكَ**».

قال الراوي: فنظرتُ إليه، فكأن فاه البَرَدُ المنْهَل، ما سقطت له سِنٌّ ولا انفلت، تَرِفُّ غُرُوبُه.

ومن ذلك حديث كعب بن زهير: روي أن كعبًا وأخاه بُجيرًا خرجا إلى رسول الله ﷺ حتى بلغا أبرق العَزَّاف، فقال كعب لبجير: الْقَ هذا الرجلَ وأنا مُقيمٌ هاهنا، فانظر ما يقول. وقدم بجير على رسول الله ﷺ، فعرض عليه الإسلام فأسلم، وبلغ ذلك كعبًا، فقال في ذلك شعرًا، فأهدر النبي ﷺ دمه، فكتب إليه بجير يأمره أن يُسْلِم ويُقْبِلَ إلى النبي ﷺ، ويقول: إن من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله قَبل منه رسول الله، وأسقط ما كان قبل ذلك. قال: فقدم كعب وأنشد النبي قصيدته المعروفة:

بانت سعاد فقلبي اليوم متبولُ ... متيمٌ إثرها لم يُفد مغلول

وما سعاد غداةَ البيْن إذ رحلتْ ... إلا أغنُّ غضيض الطرف مكحول

تجلو عوارض ذي ظَلْم إذا ابتسمت ... كأنه منهلٌ بالرَّاح معلول

سحَّ السُّقاة عليها ماء مَحْنِيَةٍ ... من ماء أبطح أضحى وهو مشمول

وَيْلُ اَمِّهَا[١] خُلةً لو أنها صدقتْ ... موعودها أو لو آن النُّصح مقبول

حتى أتى على آخرها، فلما بلغ مديح رسول الله ﷺ:

إنَّ الرسول لسيفٌ يُستضاء به ... مهندٌ من سيوف الله مسلول

في فتية من قريش قال قائلهم ... ببطن مكة لما أسلموا: زُولوا

زَالوا، فما زال أنكاسٌ ولا كُشُفٌ ... عند اللقاء ولا ميلٌ معازيل

لا يقع الطعن إلا في نحورهم ... وما بهم عن حياض الموت تهليل

شُمُّ العَرانين أبطال لبوسُهم ... من نسج داود في الهيجا سرابيل

أشار رسول الله ﷺ إلى الحِلَقِ أن اسمعوا. قال: وكان رسول الله ﷺ يكون من أصحابه مكان المائدة من القوم، يتحلقون حلقة دون حلقة، فيلتفت إلى هؤلاء وإلى هؤلاء.

والأخبار فيما يشبه هذا كثيرة، والأثر به مستفيضٌ.

[الرد على ذمّ الشعر لما فيه من وزن وتقفية]

وإن زعم أنه ذمَّ الشعر من حيث هو موزون مقفًّى، حتى كأن الوزن عيبٌ، وحتى كأن الكلام إذا نُظِم نَظْم الشعر[٢] اتضع في نفسه[٣]، وتغيَّرت حاله فقد أبعد، وقال قولاً لا يُعرف له معنى، وخالف العلماء في قولهم: «إنما الشِّعر كلام فَحَسَنُهُ حَسَنٌ، وقبيحُهُ قبيحٌ»، وقد روي ذلك عن النبي ﷺ مرفوعًا أيضًا[٤].

---

(١) وفي الديوان: يا ويحها خلة، والهمزة في «لوأن» غير منطوقة للضرورة.

(٢) نُظم نظم الشعر: جاء على طريقة نظم الشعر في بعض أوزانه أو في سلاسة إيقاعه ولو لم يلتزم طريقة بحوره، ولعل عبد القاهر كان يحتاط بهذا لبعض آي القرآن وجمله التي جاءت موزونة وزن الشعر، فلا يلزم من هذا كونها شعرًا كقوله تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً﴾ [الإسراء:١٠٦]، وإنما اقتضى هذا المعنى الذي يتناول نزول القرآن مفرقًا منجمًا- الإشعار بالنزول المتمهل، وتفعيلات بحر الوافر الذي صادف مجيء الآية عليه تشعر بهذا التمهل.

(٣) اتضع: تواضع معناه وقلت منزلته.

(٤) صياغة عبد القاهر من قوله: «وخالف العلماء في قولهم» تدل على ترجيح أن يكون هذا من قول العلماء، ومع ذلك حرص الشيخ محمود شاكر على تخريجه فقال: «روى الدارقطني في الأفراد عن عائشة والبخاري في «الأدب المفرد» رقم (٨٦٥)، والطبراني في «الأوسط»، وابن الجوزي في «الواهيات» عن عبد الله بن عمر، والشافعي والبيهقي عن عروة مرسلاً: «**الشعر كلام بمنزلة الكلام، فحسنه حسن الكلام وقبيحه قبح الكلام**». والسياق يدل على أن المراد هو حسن المعاني أو قبحها، فالشعر =

فإن زعم أنه إنما كره الوزن؛ لأنـه سببٌ لأن يُتَغَنَّى في الشعر ويُتَلَهَّى بـه، فإنـا إذا كنـا لم ندعه إلى الشعر من أجـل ذلـك(١)، وإنـما دعونـاه إلى اللفـظ الجزْل، والقـول الفصـل والمنطـق الحسن والكلام البيِّن، وإلى حُسْن التمثيـل والاسـتعارة، وإلى التلـويح والإشـارة، وإلى صـنعة تعمد إلى المعنى الخسيس فتشرِّفه، وإلى الضئيل فتفخمه، وإلى النازل فترفعه، وإلى الخامل فتنوِّه به وإلى العاطل(٢) فتحلِّيه، وإلى المشكل فتجلِّيه، فلا متعلق له بما ذكـر(٣)، ولا ضرر علينـا فـيما أنكر، فليقل في الوزن ما شاء، وليضعه حيث أراد، فليس يعنينا أمره، ولا هو مرادنا مـن هـذا الذي راجعنا القول فيه.

وهذا هـو الجـواب لمتعلـق إن تعلـق بقولـه تعـالى: ﴿**وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ**﴾ [يس:١٦٩]، وأراد أن يجعله حجة في المنع من الشعر، ومن حفظه وروايته(٤). وذاك أنا نعلم أنه ﷺ لم يمنع من الشعر من أجل أن كان قولاً فصـلاً وكلامًا جـزلاً ومنطقًا حسـنًا وبيانًـا بيِّنًـا، كيف؟ وذلك(٥) يقتضي أن يكون الله تعالى قد منعه البيان والبلاغة، وحماه الفصاحة والبراعة، وجعله لا يبلغ مبلغ الشعراء في حسن العبارة وشرف اللفظ، وهذا جهـل عظيم وخـلاف لمـا

= الذي حسـنت معانيـه فهـو حسـن، والـذي قبحـت معانيـه فهـو قبـيح، وظـاهر هـذا هـو التعويـل عـلى المضمون دون الشكل، لكن الحقيقة أن المعنى كان يقصد ومعه صورته وشكله؛ لأنه لا يوجـد مضـمون من غير ألفاظ تحمله وتدل عليه.

(١) يعني لم نرغِّبه في الشعر ولم ندعه إليه من أجل التغني والتلهي به، وإنما دعوناه إليه لما فيـه مـن لفـظ جـزل وقول فصل ومنطق حسن... إلخ.

(٢) العاطل: كلمة مستعارة من أوصاف النساء، فالمرأة العاطل هي التي لا حلي لها، فهي عاطلـة مـن الزينـة، وعبد القاهر في هذا السياق يعترف بقيمة الصنعة الشعرية، وقد كان في موضـع سـبق يعـول عـلى المعـاني الشعرية ولا تعارض، فحيث ذكر المعاني في الشعر قصد بها المعاني مع مـا تتلـبس بـه مـن صـور، وحيـث ذكر الصنعة قصد البراعة الفنية، لكن تركيـزه هنـا عـلى الصـنعة؛ لأنـه في سـياق يسـلم فيـه جـدلاً بطـرح جانب شكلي له اعتباره في الشعر وهو الوزن، فكان من المناسب التركيز على الصنعة حتى لا يجرد الشعر من كلِّ حسن.

(٣) فلا متعلَّق له: أي لا حجة للمتعلل بأن وزن الشعر سبب للتغني والتلهي به وهـذه الجملـة جـواب (إذا) في قوله قبل: «فإنا إذا كنا».

(٤) أي أنه إن تعلق متعلل بقوله تعالى: ﴿**وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ**﴾ فـالجواب عليـه مـا سـبق مـن أن الشعر لم يمنع لكونه منطقًا حسنًا وكلامًا جزلاً، ولكن منع لمظنة التغني والتلهي به.

(٥) أي بافتراض أن المنع من الشعر لكونـه قـولاً فصـلاً ومنطقًـا حسـنًا... إلـخ، يترتـب عليـه أن الله قـد منـع رسوله من البيان والبلاغة، وجعله لا يبلغ مبلغ الشعراء في حسن العبارة وشرف اللفظ، وهذا محال.

عرفه البلغاء وأجمعوا عليه من أنه ﷺ كان أفصح العرب، وإذا بطل أن يكون المنع من أجل هذه المعاني[١]، وكنا قد أعلمناه أنا ندعوه إلى الشعر من أجلها، ونحدوه بطلبه على طلبها، كان الاعتراض بالآية محالاً، والتعلُّق بها خَطلاً من الرأي وانحلالاً[٢].

[الرد على من تعلق بقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ﴾]

فإن قال: إذا قال الله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ﴾ [يس: ٦٩] فقد كره للنبي ﷺ الشعر ونزَّهه عنه بلا شبهة، وهذه الكراهة وإن كانت لا تتوجَّه إليه من حيث هو كلام، ومن حيث أنه بليغ بيِّنٌ وفصيحٌ حسن ونحو ذلك، فإنها تتوجَّه إلى أمر[٣] لا بدَّ لك من التلبُّس به في طلب ما ذكرت أنه مُرادُك من الشعر، وذاك أنه لا سبيل لك إلى أن تميز كونه كلامًا عن كونه شعرًا، حتى إذا رويته التبست به من حيث هو كلام، ولم تلتبس به من حيث هو شعر. هذا محال وإذا كان لا بدَّ لك من ملابسة موضع الكراهة، فقد لزم العيب برواية الشعر وإعمال اللسان فيه[٤].

قيل له:

هذا منك كلامٌ لا يتحصَّل، وذلك أنه لو كان الكلام إذا وُزِن حَطَّ ذلك من قدره وأزرى به، وجلب على المفْرِغ له في ذلك القالب إثمًا، وكسبه ذمًّا، لكان من حق العيب أن يكون على واضع الشعر أو من يريده لمكان الوزن خصوصًا دون من يريده لأمرٍ خارج منه، ويطلبه لشيء سواه[٥].

---

(١) يعني إذا بطل أن يكون المنع من الشعر من أجل كونه قولاً فصلاً وكلامًا جزلاً... إلخ، كان التعلق بالآية والاعتراض بها على الشعر خطلاً من الرأي، وجملة «وكنا قد أعلمناه» إلى: «طلبها» اعتراضية بين إذا وجوابها.

(٢) جملة هذا الكلام يحمل اعترافًا ضمنيًّا بأن علة منع رسول الله ﷺ من الشعر هي كونه معتمدًا على الأوزان والقوافي حسب، أو كونه مجرد إيقاع ونغم.

(٣) يقصد بالأمر الذي لا بدَّ من التلبس به في الشعر: الأوزان والقوافي.

(٤) كل هذا اعتراض ثانٍ ممن اعترض على الشعر لأوزانه وقوافيه، وحاصله: إذا سلمنا جدلاً بأن الآية لا تمنع الشعر من حيث كونه كلامًا فصيحًا، فالإشكال في أن كونه كلامًا فصيحًا ملتبس بكونه شعرًا موزونًا مقفًّى، ولا نستطيع أن نفصل بين الأول المباح والثاني غير المباح.

(٥) هذا رد عبد القاهر على الاعتراض الثاني، وحاصل ردِّه أنه لو كان الذم للوزن لكان العَيب على الشاعر أو على من يريد الشعر لمجرد الوزن والموسيقى.

فأما قولك: إنك لا تستطيع أن تطلب من الشعر ما لا يكره حتى تلتبس بما يكره[١]، فإني إذًا لم أقصده من أجل ذلك المكروه ولم أُرِدْهُ له، وأردته لأعرف به مكان بلاغة، وأجعله مثالاً في براعة، أو أحتج به في تفسير كتاب وسنة، وأنظر إلى نظمه ونظم القرآن، فأرى موضع الإعجاز، وأقف على الجهة التي منها كان، وأتبيَّن الفصل والفرقان[٢] فحق هذا التلبس[٣] ألا يُعتُد عليَّ ذنبًا، وألا أؤاخذ به؛ إذ لا تكون مؤاخذة حتى يكون عمدٌ إلى أن تواقع المكروه وقصدٌ إليه، وقد تتبع العلماء الشَّعْوَذة والسحر وعُنُوا بالتوقف (الوقوف) على حِيَل المموِّهين؛ ليعرفوا فرق ما بين المعجزة والحيلة، فكان ذلك منهم من أعظم البِر؛ إذ كان الغرض كريمًا والقصد شريفًا[٤].

هذا[٥]، وإذا نحن رجعنا إلى ما قدَّمنا من الأخبار، وما صحَّ من الآثار وجدنا الأمر على خلاف ما ظنَّ هذا السائل، ورأينا السبيل في منع النبي ﷺ الوزن، وأن ينطلق لسانه بالكلام الموزون غير ما ذهبوا إليه[٦]، وذاك أنه لو كان منع تنزيهٍ وكراهةٍ، لكان ينبغي أن يُكره له سماعُ

---

(١) ما يكره هو الأوزان والقوافي، وما لا يكره هو ما في الشعر من فصاحة وبلاغة، وعبد القاهر يلخص في هذه الجملة الاعتراض الثاني، ويقول: إذا سلمنا به جدلاً فإن الشعر لم يقصد من أجل ما فيه من موسيقى، وأن عبد القاهر عندما ذكر طلب الشعر والعلم به لم يرده لما فيه من وزن وقافية، وإنما أراده لمقاصد أخرى تؤدي إلى معرفة الإعجاز.

(٢) هذه العبارة من قوله: «أردته لأعرف به مكان بلاغة...» إلى قوله: «وأتبيَّن الفصل والفرقان» جاءت عرضًا في سياق الدفاع عن الشعر» لكنها من الخطورة بمكان؛ لأنها تؤسس منهجًا نقديًا في البحث عن الإعجاز، ويتلخص حسب كلام عبد القاهر في الخطوات التالية:

١- النظر في نظم الشعر لاستخراج خصوصيات ذلك النظم.

٢- النظر في نظم القرآن واستخراج خصوصياته.

٣- الموازنة بين هذا وذاك لاستخراج ما تجدد بنظم القرآن وما انفرد به، ففيه يكمن الإعجاز.

(٣) يقصد بهذا التلبس: تلبس المكروه وهو أوزان الشعر بغير المكروه من فصاحة الشعر وبلاغته.

(٤) من قوله: «وقد تتبع العلماء الشعوذة» حجة على أن الغاية الشريفة تبيح تعلم الممنوع.

(٥) (هذا) اسم إشارة يكمن فيه ما سبق من أنه مع التسليم جدلاً بأن المنع من الشعر في الآية لما فيه من أوزان، فإن الشعر يطلب لأغراض أخرى شريفة، ثم يلتفت عبد القاهر بعد (هذا) على ذلك الفرض الجدلي فيبطله بما صحَّ في الآثار من أن النبي ﷺ كان يأمر بالشعر ويحث عليه ويستمع إليه، وإنما منع من تعلمه، ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ﴾ لتكون الحجة بالقرآن أقهر وأظهر، ولتكون أردّ للشبهة والريبة... راجع بقية كلامه في هذه الفقرة.

(٦) يقصد ما ذهبوا إليه من كراهة الشعر من أجل وزنه.

الكلام موزونًا وأن يُنزَّه سمعه عنه كما نُزِّه لسانه، ولكان ﷺ لا يأمر به ولا يحث عليه، وكان الشاعر لا يُعانُ على وزن الكلام وصياغته شعرًا ولا يُؤيّد فيه بروح القدس.

وإذا كان هذا كذلك، فينبغي أن يُعلم أن ليس المنع في ذلك منع تنزيه وكراهة، بل سبيل الوزن في منعه ﷺ إياه سبيل الخط حين جعل ﷺ لا يقرأ ولا يكتب، في أن لم يكن المنع من أجل كراهة كانت في الخط، بل لأن تكون الحجة أبهر وأقهر، والدلالة أقوى وأظهر، ولتكون أكعَمَ[١] للجاحد وأقمع للمعاند، وأردّ لطالب الشبهة، وأمنع من ارتفاع الريبة.

[الرد على من تعلل بقوله تعالى: ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾]

وأما التعلق بأحوال الشعراء بأنهم قد ذُمُّوا في كتاب الله تعالى[٢]، فما أرى عاقلاً يرضى به أن يجعله حجة في ذمِّ الشعر وتهجينه، والمنع من حفظه وروايته، والعلم بما فيه من بلاغة، وما يختص به من أدب وحكمة، ذاك لأنه يلزم على قود[٣] هذا القول أن يعيب العلماء في استشهادهم بشعر امرئ القيس وأشعار أهل الجاهلية في تفسير القرآن وفي غريبه وغريب الحديث، وكذلك يلزمه أن يدفع سائر ما تقدم ذكرهُ من أمر النبي ﷺ بالشعر وإصغائه إليه واستحسانه له.

هذا، ولو كان يسوغ ذمُّ القول من أجل قائله، وأنه يحمل ذنب الشاعر على الشعر لكان ينبغي أن يُخص ولا يُعَم، وأن يُستثنَي، فقد قال الله ﷻ: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللهَ كَثِيرًا﴾ [الشعراء: ٢٢٧]، ولولا أن القول يجرُّ بعضه بعضًا، وأن الشيء يُذكر لدخوله

---

(١) أكعم من كَعَمَ، وأصله من الكعام وهو شيء يجعل على فم البعير، والساكت المكعوم هو الذي أُلجم [راجع لسان العرب].

(٢) في قوله تعالى: ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ۞ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۞ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لاَ يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٣- ٢٦].
وقد احتج من ذمّ الشعر بهذه الآيات، وهو احتجاج في غير محله لأسباب ذكرها عبد القاهر في هذه الفقرة، حاصلها: أنه يترتب عليه عيب العلماء الذين استشهدوا بشعر امرئ القيس وغيره في تفسير القرآن وغريبه وغريب الحديث، كما يلزم عليه دفع ما ورد من استماع رسول الله ﷺ للشعر والحث عليه، ثم إنه احتج بهذه الآيات على ذم الشعر، ولم ينظر إلى الاستثناء في قوله عقبه: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الشعراء: ٢٢٧] مما يدل على قصد التجني.

(٣) القَوَد لغة: القصاص، ويقصد هنا: أنه يلزم على جريرة هذا القول. [راجع: دلائل الإعجاز، تحقيق: أبناء الداية، دار قتيبة، ص(٢٩)].

في القسمة، لكان حقُّ هذا ونحوه ألا يُتشَاغَل به وألا يُعاد ويُبدَأ في ذِكْره.

[الرد على من زهد في النحو]

وأما زهدهم في النحو واحتقارهم له وإصغارهم أمرَه، وتهاونهم بـه، فصنيعهم في ذلـك أشنع من صنيعهم في الذي تقدم[١] وأشبه بأن يكون صدًّا عن كتاب الله وعن معرفة معانيه.

ذاك لأنهم لا يجدون بُدًّا مـن أن يعترفـوا بالحاجـة إليـه فيـه، إذ كـان قـد عُلـم أن الألفـاظ مغلقة على معانيها[٢] حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيهـا حتـى يكون هو المستخرج لهـا، وأنـه المعيـار الـذي لا يتبيَّن نقصـان كـلام ورجحانـه حتـى يُعرَض عليه[٣]، والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليـه، لا ينكـر ذلـك إلا مـن ينكر حسه، وإلا من غالط في الحقائق نفسه[٤].

وإذا كان الأمر كذلك فليت شعري ما عُذْر من تهاون به وزهـد فيـه ولم يـر أن يستقصيه من مصبه[٥]، ويأخذه من معدنه، ورضي لنفسه بالنقص، والكمالُ لها معرض[١]، وآثر الغَبِينَـة

---

(١) يقصد بالذي تقدم: زهدهم في الشعر وتهاونهم به، وقد كان عبد القـاهر يـرى أن العلـم بالشعر والعلم بالنحو من أهم أدوات الباحث عن الإعجاز، ويفهم من كلامه في هـذا السياق أن العلـم بـالنحو أهـم، وأن التقليل من شأنه أشنع من التقليل من أمر الشعر، وذلك يرجـع إلى أن بـالنحو تفـتح معـاني القـرآن، وبالشعر ونقده يعرف الإعجاز، وفهم المعاني مُقدَّم على معرفة الإعجـاز، ولا مفـر للبحـث عـن نـواحي إعجاز القرآن من معرفة معانيه ثم كيفيات وخصوصيات نظم تلك المعاني.

(٢) المقصود معاني التراكيب لا المفردات، فهذه المعاني تتحدد وتتكون من مراعاة الصـلات والعلاقـات بـين الكلمات، وهذه مسألة تحكمها السليقة والعرف اللغـوي والاستعمال، وذلـك في عمـوم الـنظم، بحيـث تأتي مفردات التركيب مترتبة ترتيبًا طبيعيًّا فلا يتوقـف فهـم معنـاه عـلى ضـبطه وإعرابـه مثـل قـال محمـد الشعر وأحسـن أداء المعـاني، وإنـما كـان عبـد القـاهر يقصـد الـنظم البلاغـي الحافـل بـالتصرف والتخيـر والصنعة بالتقديم والتأخير والحذف والإيجاز والقصر وتحويل الفاعل تمييزًا والمفعول... إلخ، فذلك هو النظم الذي تكون الألفاظ فيه مغلقة على معانيها حتى يفتحها الإعراب الـذي يـؤدي إلى العلـم بمواقـع الكلمات، وكيف تحركت وتشكلت بعد التصرف في نظمها.

(٣) فالتصرف في النظم بالتعريف أو التنكير، وبالتقديم أو التأخير يؤدي إلى خصوصـيات زائـدة عـلى أصـل المعنى مما يترتب عليه رجحان كلام على كلام ولا يعرف هذا إلا بواسطة النحـو والإعـراب الـذي يحـدد ماذا قدم، وماذا أُخر، وماذا عرِّف، وماذا نكِّر؟

(٤) لا ينكر الإنسان حسه إلا إذا عـدم الـذوق الحسـاس، ولا يغـالط في الحقـائق نفسـه إلا إذا كـان هنـاك نقصـان في عقله، وهذه لفتة مهمة إلى ضرورة الذوق والعقل للإحساس بالمعاني، وتصور العلاقات التي تؤدي إليها.

(٥) يستقيه من مصبّه: تمثيل يقصد به أن يأخذ النحو من مصادره الأصلية.

وهو يجد إلى الربح سبيلاً.

[ما يجب من النحو وما لا يجب لمعرفة كتاب الله تعالى]

فإن قالوا[٢]: إنا لم نأْب صحة هذا العلم ولم ننكر مكان الحاجة إليه في معرفة كتاب الله تعالى، وإنما أنكرنا أشياء كثَّرتموه بها، وفُضُول قول تكلفتموها ومسائل عويصة تجشّمتُم الفكر فيها، ثم لم تحصلوا على شيء أكثر من أن تُغْربوا على السامعين، وتُعايوا بها الحاضرين.

قيل لهم: خبِّرونا عما زعمتم أنه فضول قولٍ، وعويصٌ لا يعود بطائل، ما هو؟ فإن بدءوا فذكروا مسائل التصريف التي يضعها النحويون للرياضة (الذهنية)، ولِضَرْب من تمكين المقاييس في النفوس كقولهم: كيف تُبني من كذا وكذا؟ وكقولهم: ما وزن كذا؟ وتتبعهم في ذلك الألفاظ الوحشية كقولهم: ما وزن «عِزويت»؟ وما وزن «أرْوَنَان»؟ وكقولهم في باب ما لا ينصرف: لو سميت رجلاً بكذا كيف يكون الحكم؟ وأشباه ذلك، وقالوا: أتشكُّون أن ذلك لا يُجدي إلا كدَّ الفكر وإضاعة الوقت؟

قلنا لهم: أما هذا الجنس، فلسنا نعيبكم إن لم تنظروا فيه ولم تُعنوا به، وليس يهمنا أمره فقولوا فيه ما شئتم، وضعوه حيث أردتم[٣]، فإن تركوا ذلك وتجاوزوه إلى الكلام على أغراض واضع اللغة على وجه الحكمة في الأوضاع، وتقرير المقاييس التي اطَّردت عليها، وذكر العلل التي اقتضت أن تُجري على ما أُجريت عليه، كالقول في المعتل، وفيما يلحق الحروف الثلاثة التي هي

---

(١) والكمال لها معرض: لا يستقيم المعنى إلا على تقدير أما الكمال فهو عنه معرض، فالواو ليست عاطفة ولكنها استئنافية.

(٢) المقصود بهم خصوم فكرة عبد القاهر والتي تتلخص في ضرورة العلم بالنحو والإعراب للمفسر عمومًا وللباحث عن الإعجاز خصوصًا، وهؤلاء كانوا –كما يدل كلام عبد القاهر– يقرون إجمالاً بالحاجة إلى النحو لمعرفة كتاب الله تعالى ثم ينكرون أشياء لا تفيد في هذه المعرفة مثل مسائل التصريف والأوزان، وتغيير حروف العلة، وعلل الإعراب في المثنى والجمع، وبعض مسائل الوضع اللغوي، ومعهم الحق، ومع أن عبد القاهر كان متحفظًا في استبعاد بعض هذه الأمور، فإنه في النهاية يوافق على استبعادها تجنبًا للجدل، ثم يستثمر ما يقرُّبه الخصوم من حاجة معرفة كتاب الله للنحو إجمالاً، ليبني عليه ويكشف مواضع التقصير فيه، وهذا حاصل ما ورد من قوله: «فإن قالوا...» إلى قوله: «وهكذا ينبغي أن تعرض عليهم الأبواب كلها...».

(٣) هذا تسليم من عبد القاهر باستبعاد مسائل التصريف والأوزان؛ لأنها لا تفيد الباحث في التفسير ومتعاطي التأويل.

(الواو والياء والألف) من التغيير بالإبدال والحذف والإسكان، أو ككلامنا مثلاً على التثنية وجمع السلامة، لم كان إعرابها على خلاف إعراب الواحد، ولِمَ تَبِعَ النصب فيهما الجر؟ وفي «النون» أنه عِوضٌ عن الحركة والتنوين في حال، وعن الحركة وحدها في حال، والكلام على ما ينصرف وما لا ينصرف، ولم كان منع الصرف؟ وبيان العلة فيه، والقول على الأسباب التسعة وأنها كلها ثوانٍ لأصول، وأنه إذا حصل منها اثنان في اسم أو تكرر سَببٌ صار بذلك ثانيًا من جهتين، وإذا صار كذلك أشبه الفعل؛ لأن الفعل ثانٍ للاسم، والاسم المقدَّم والأوَّل، وكل ما جرى هذا المجرى؟

[سكوت عبد القاهر عن المهم طلبًا للأهم]

قلنا[١]: إنا نسكت عنكم في هذا الضرب أيضا ونعذِركم فيه ونُسامحكم على علم منّا بأن قد أسأتم الاختيار ومنعتم أنفسكم ما فيه الحظ لكم، ومنعتموها الاطلاع على مدارج الحكمة وعلى العلوم الجمَّة. فدعوا ذلك وانظروا في الذي اعترفتم[٢] بصحته وبالحاجة إليه، هل حصلتموه على وجهه؟ وهل أحطتم بحقائقه؟[٣] وهل وفّيتمُ كل باب منه حقه[٤]، وأحكمتموه إحكامًا يُؤْمِنُكم الخطأ فيه[٥] إذا أنتم خضتم في التفسير وتعاطيتم التأويل، ووازنتم بين بعض الأقوال وبعض، وأردتُم أن تعرفوا الصحيح من السقيم، وعُدتم في ذلك وبَدَأْتُم، وزدتُم ونقصتُم؟

[نماذج موضحة لكيفية الاستقصاء وتتبع الجزئيات]

وهل رأيتم إذ قد عرفتُم صورة المبتدأ والخبر، وإن إعرابهما الرفع أن تتجاوزوا[٦] ذلك إلى

---

(١) (قلنا) جواب «إن» في قوله قبل ذلك بعشرة سطور تقريبًا: «فإن تركوا ذلك وتجاوزوه إلى الكلام...» فبين الشرط والجواب مسافة طويلة لتعدد الأشياء المعطوفة على فعل الشرط والتي تدل على كثرة ما يميل الخصوم إلى إهماله من مسائل اللغة والنحو.

(٢) هذا منهج الذي يسعى للحق، فإنه يتجنب الجدل حول نقاط الخلاف، ويبدأ مما يعترف له الخصم بصحته ليبني عليه ويصحح جوانب التقصير فيه.

(٣) «هل أحطتم بحقائقه» تدل على استقصاء موضوعات النحو، والخطاب لمن سبق الحوار معهم.

(٤) «هل وفيتم كل باب حقه» تدل على تتبع الجزئيات في كلِّ باب.

(٥) «وأحكمتموه إحكامًا...» تدل على إتقان الاستيعاب والفهم الذي يمكن من الإفادة به إفادة تطبيقية عند معايشة نصوص القرآن الكريم، وهذه خطوات تستوفي المنهج العلمي السليم الذي يحتاج إليه الباحثون في كلِّ عصر.

(٦) يعني إذا عرفتم أصول المسائل ورءوسها، فلا تتركوا فروعها وتفصيلاتها؛ لأن فيها علمًا يكمن فيه خصائص الإعجاز، هذا حاصل هذه الفقرة من بدايتها إلى نهايتها.

أن تنظروا في أقسام خبره، فتعلموا أنه يكون مفردًا وجملةً، وأن المفرد ينقسم إلى ما يحتمل ضميرًا له وإلى ما لا يحتمل الضمير، وأن الجملة على أربعة أضرب، وأنه لا بدَّ لكل جملة وقعت خبرًا لمبتدأ من أن يكون فيها ذكرٌ يعود إلى المبتدأ، وأن هذا الذكر ربما حذف لفظًا وأريد معنًى، وأن ذلك لا يكون حتى يكون في الحال دليل عليه إلى سائر ما يتصل بباب الابتداء من المسائل اللطيفة والفوائد الجليلة التي لا بدَّ منها.

وإذا نظرتم في الصفة مثلاً، فعرفتم أنها تتبع الموصوف، وأن مثالها قولك: «جاءني رجل ظريف» و«مررت بزيد الظريف» هل ظننتم أن وراء ذلك علمًا[١]، وأن ها هنا صفة تخصص وصفة توضِّح وتبيِّن، وأن فائدة التخصيص غير فائدة التوضيح، كما أن فائدة الشِّياع[٢] غير فائدة الإبهام، وأن من الصفة صفة لا يكون فيها تخصيص ولا توضيح، ولكن يُؤتى بها مؤكدة كقولهم: «أمسِ الدَّابرُ»، وكقوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ [الحاقة:١٣]، وصفة يراد بها المدح والثناء كالصفات الجارية على اسم الله تعالى جَدُّه؟ وهل عرفتم الفرق بين الصفة والخبر، وبين كل واحد منهما وبين الحال؟ وهل عرفتم أن هذه الثلاثة تتفق في أن كافتها لثبوت المعنى للشيء ثم تختلف في كيفية ذلك الثبوت[٣]؟

وهكذا ينبغي أن تعرض عليهم الأبواب كلها واحدًا واحدًا، ويسألوا عنها بابًا بابًا. ثم يقال: ليس إلا أحد أمرين:

إما أن تقتحموا التي لا يرضاها العاقل، فتنكروا أن يكون بكم حاجة في كتاب الله تعالى، وفي خبر رسول الله ﷺ، وفي معرفة الكلام جملة إلى شيء من ذلك، وتزعموا أنكم إذا عرفتم

---

(١) العلم الذي يكمن وراء تنكير الصفة أو تعريفها هو من معاني النحو وثمراته، كالعلم الذي يكمن وراء التقديم في ﴿اللهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى﴾، والعلم الذي يكمن وراء الحذف في ﴿فَسَقَى لَهُمَا﴾، و﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾، والعلم الذي يكمن وراء نصب ﴿وَأَرْجُلَكُم﴾ على قراءة، وجرها على قراءة أخرى... إلخ، فكل هذا من معاني النحو وثمراته.

(٢) شاع شيوعًا وشياعًا: ظهر.

(٣) كلُّ الاستفهامات الواردة في هذه الفقرة للتقرير، وكأن عبد القاهر يستنطق مجادليه بحقائق ناصعة متفرعة على ما عرفوه، وينبههم إلى فروع المسائل التي تكمن فيها كثير من معاني النحو وثمرات الإعراب، فهي مفاتيح المعاني والفوائد واللطائف في القرآن الكريم، ومن شاء فليراجع ظاهرة واحدة في «الكشاف» للزمخشري هي تعدد الأوجه النحوية لبعض كلمات القرآن وما يترتب عليها من تعدد المعاني والفوائد واللطائف؟

مثلاً أن الفاعل رفع لم يبق عليكم في باب الفاعل شيء تحتاجون إلى معرفته، وإذا نظرتم إلى قولنا: «زيد منطلق»، لم تحتاجوا من بعده إلى شيء تعلمونه في الابتداء والخبر، وحتى تزعموا مثلاً أنكم لا تحتاجون في أن تعرفوا وجه الرفع في ﴿الصابئون﴾ في سورة «المائدة» [المائدة: ٦٩] إلى ما قاله العلماء فيه، وإلى استشهادهم بقول الشاعر:

وإلا فـــاعلموا أنـــا وأنـــتم بغـــاة مـــا بقينـــا في شـــقاق

وحتى كأن المشكل على الجميع غير مشكل عندكم، وحتى كأنكم قد أوتيتم أن تستنبطوا من المسألة الواحدة من كل باب مسائله كلها، فتخرجوا إلى فن من التجاهل لا يبقى معه كلام.

وإما أن تعلمُوا أنكم قد أخطأتم حين أصغرتم أمر هذا العلم، وظننتم ما ظننتم فيه فترجعوا إلى الحق، وتسلموا الفضل لأهله، وتَدَعوا الذي يزري بكم، ويفتح باب العيب عليكم، ويطيل لسان القادح فيكم، وبالله التوفيق.

هذا، ولو أن هؤلاء القوم إذ تركوا هذا الشأن تركوه جملة، وإذ زعموا أن قدر المفتقر إليه القليل منه، اقتصروا على ذلك القليل، فلم يأخذوا أنفسهم بالفتوى فيه، والتصرُّف فيما لم يتعلموا منه، ولم يخوضوا في التفسير، ولم يتعاطوا التأويل لكان البلاء واحدًا، ولكانوا إذ لم يبنوا لم يهدموا، وإذ لم يصلحوا لم يكونوا سببًا للفساد، ولكنهم لم يفعلوا، فجلبوا من الداء ما أعيا الطبيب، وحيَّر اللبيب، وانتهى التخليط بما أتوه فيه، إلى حد يُئس من تلافيه، فلم يبق للعارف الذي يكره الشغب إلا التعجب والسكوت، وما الآفة العظمى إلا واحدة، وهي أن يجيء من الإنسان أن يجري لفظه، ويمشي له أن يكثِّر في غير تحصيل[1]، وأن يحسن البناء على غير أساس، وأن يقول الشيء لم يقتله علمًا، ونسأل الله الهداية ونرغب إليه في العصمة.

ثم إنَّا، وإن كنا في زمان هو على ما هو عليه من إحالة الأمور عن جهاتها، وتحويل الأشياء عن حالاتها، ونقل النفوس عن طباعها، وقلب الخلائق المحمودة إلى أضدادها، ودهر ليس للفضل وأهله لديه إلا الشر صرفًا والغيظ بحتًا، وإلا ما يدهش عقولهم، ويسلبهم معقولهم، حتى صار أعجز الناس رأيًا عند الجميع من كانت له همة في أن يستفيد علمًا، أو

(١) أي يكثر كلامه من غير طائل.

يزداد فهمًا، أو يكتسب فضلاً، أو يجعل له ذلك بحال شغلاً، فإن الإلف من طباع الكريم، وإذا كان من حق الصديق عليك، ولا سيما إذا تقادمت صحبته وصحت صداقته ألا تجفوه بأن تَنْكُبك الأيام، وتُضْجِرك النوائب، وتُحرجك محنُ الزمان، فتتناساه جملة، وتطويه طيًا، فالعلم الذي هو صديق لا يحول عن العهد، ولا يُدْغِل في الود، وصاحب لا يصح عليه النَّكث والغدر، ولا تظن به الخيانة والمكر، أولى منه بذلك وأجدر، وحقُّه عليك أكبر.

ثم[1] إن التَّوْقَ إلى أن تقر إلى الأمور قرارها، وتوضع الأشياء مواضعها، والنِّزاع إلى بيان ما يُشكل وحلِّ ما ينعقد، والكشف عما يخفي، وتلخيص[2] الصفة حتى يزداد السامع ثقة بالحجة، واستظهارًا على الشبهة، واستبانةً للدليل وتبيُّنًا للسبيل شيء في سوس[3] العقل، وفي طباع النفس إذا كانت نفسًا.

[إعادة النظر في معاني المصطلحات البلاغية]

ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء[4] في معنى الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة وفي بيان المغزى من هذه العبارات، وتفسير المراد بها، فأجد بعض ذلك كالرمز والإيماء[5] والإشارة في خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليُطلب، وموضع الدفين ليُبحث عنه فيُخرج، وكما يُفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه، وتوضع لك

---

(١) (ثم) معطوفة على مضمون ما سبق وأهم ما فيه الدواعي الدينية والخلقية الباعثة على فهم كتاب الله ومعرفة لطائفه وإعجازه يضاف إليها في هذه الفقرة أن الشوق إلى التفصيل والتعليل والإقناع بالبرهان ووضع اليد على الخصائص الموصلة إلى الإعجاز شيء في سوس العقل «طبيعته»، وعبد القاهر يكنى بهذا عن نفسه التي تأبى في مجال البحث عن الإعجاز بالإجمال والإبهام.

(٢) التلخيص: التبين والشرح والتخليص [راجع: مادة «لخص» في (القاموس المحيط)].

(٣) السوس: الطبيعة والأصل [القاموس].

(٤) يقصد عبد القاهر العلماء الذين بحثوا قبله في الإعجاز كالواسطي والقاضي عبد الجبار وغيرهما من العلماء الذين قالوا: إنَّ القرآن معجز بفصاحته أو ببلاغته، ثم فسَّروا الفصاحة والبلاغة وتفسيرات مبهمة أو مجملة.

والجملة الأولى في هذه الفقرة تشير إلى منهج عبد القاهر في البحث الذي التزم به منذ بداية حياته العلمية، وأنه كان قبل أن يخط بقلم يعكف على أقوال السابقين فينظر فيها، ويعمل فيها فكره ثم يقول فيها رأيه.

(٥) الإيماء عند البلاغيين المتأخرين أقل خفاءً من الرمز، ولكن يبدو أن عبد القاهر سوَّى بينهما في الخفاء بدليل المعطوف عليهما.

القاعدة لتبني عليها[١].

ووجدت المُعَوَّل على أن ها هنا نظمًا وترتيبًا، وتأليفًا وتركيبًا، وصياغةً وتصويرًا، ونسجًا وتحبيرًا[٢]، وأن سبيل هذه المعاني في الكلام الذي هي مجاز فيه سبيلها في الأشياء التي هي حقيقة فيها[٣]، وأنه كما يَفضُل هناك النظمُ النظمَ والتأليفُ التأليفَ والنسجُ النسجَ والصياغةُ الصياغة، ثم يعظم الفضل وتكثر المزية حتى يفوق الشيء نظيره، والمجانس له درجات كثيرة، وحتى تتفاوت القيم التفاوت الشديد، كذلك يَفْضُل بعض الكلام بعضًا، ويتقدم منه الشيءُ

---

(١) حاصل هذا أن المراد من هذه المصطلحات كان بعضه خفيًا غامضًا كالرمز والإيماء والإشارة في خفاء، وبعضه كان مجملاً كالمقدمات التي لم توصل بالنتائج، ولقد ضرب عبد القاهر لهذا النوع «المجمل» أربعة أمثال مما يدل على شدة اهتمامه به، وأنه كان الغالب على أقوال العلماء، وهذه الأمثال في قوله: «وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليُطلب، وموضع الدفن ليبحث، وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه، وتوضع لك القاعدة لتبني عليها»، ثم إن عبد القاهر عدَّد هذه الأمثال لمزيد الإيضاح حتى لا تجد في المثل الأخير حاجة إلى المزيد، وهو يعني أن كلام السابقين في تفسير هذه المصطلحات في حاجة للتكملة، فهو هنا لا يخطِّئ السابقين في شيء ولا يعيب عليهم شيئًا؛ لأن هذا هو شأن التأليف في سائر العلوم، أن يضع السابق القاعدة ويأتي اللاحق ليبني عليها.

(٢) هذا يعني أن عبد القاهر فسَّر الفصاحة والبلاغة... إلخ. بالمعنى الذي كان يهتف به قلبه، ويرى أن هو الذي يرجع الإعجاز إليه وهو النظم والتأليف... إلخ، فعندما يقال: القرآن معجز بفصاحته أو ببلاغته يُعني به نظمه وتأليفه وصياغته على أن يصل بهذا النظم منتهى الفصاحة وقمة البلاغة، والمتبادر في أول الأمر أن النظم والترتيب والتأليف والصياغة والتصوير... إلخ. أشياء مترادفة، ولكن بينها فروقًا يسيرة يدل التأمل في ترتيب عبد القاهر إياها على تلك الفروق.

فنظم الكلمات وترتيبها مرحلة أولى تستغرق صنعة الناظم وتفكيره حتى إذا ظهرت للكلام صورة مكتملة كان ذلك هو التأليف والتركيب، ثم إن التدبر والتخير في ذلك التأليف يؤدي إلى صياغة وتصوير أو نسج وتحبير بحسب التنويع في الصنعة والتفنن فيها؛ لأن صياغة الفضة والذهب غير نسج الثياب وتحبيرها، فبينها من التفاوُت ما بينها، وهناك تفاوُت آخر في درجات نظم الشيء الواحد.

(٣) يعني أن انتقال هذه المصطلحات (النظم والتأليف... إلخ) من معانيها الحقيقية في الأشياء المادية «الذهب والفضة والثياب» إلى معانيها المجازية في الكلام يترتب عليه سريان صفات الأولى للثانية، وعبد القاهر يركز هنا على تعدد المستويات وتفاوت الدرجات، فكما يَفْضُل عقدٌ عقدًا في نظمه ونوعه وشكله، وكما يفضل ثوبٌ ثوبًا ويعظم التفاوت بينهما كذلك يفضل بعض الكلام بعضًا ويترقى في هذا إلى درجة لا يرقى إليها سواه كما في كلام الله المعجز.

كان عبد القاهر يقصد إذن من قياس نظم الكلام على نظم الماديات.. كان يقصد منه توضيح المقصود من النظم ثم تفاوت درجاته وترقي بعضه إلى درجة لا يصل إليها سواه كما في كلام الله تعالى، وبقية الفقرة تدور حول هذا المعنى.

الشيءَ ثم يزداد فضله ذلك، ويترقّى منزلة فوق منزلة، ويعلو مَرْقبًا بعد مَرْقب[١]، ويستأنف له غاية بعد غاية حتى ينتهي إلى حيث تنقطع الأطماع وتحسر الظنون[٢] وتسقط القُوَى، وتستوي الأقدام في العجز.

وهذه[٣] جملة قد يُرى في أول الأمر وبادئ الظن أنها تكفي وتغني، حتى إذا نظرنا فيها وعدنا وبدأنا وجدنا الأمر على خلاف ما حسبناه، وصادفنا الحال على غير ما توهمناه، -وعلمنا أنهم لئن أقصروا اللفظ لقد أطالوا المعنى، وإن لم يغرقوا في النزع لقد أبعدوا على ذاك في المرمى[٤]-.

وذاك أنه يُقال لنا: ما زدتم على سُقتم قياسًا، فقلتم نظم ونظم، وترتيب وترتيب ونسج ونسج، ثم بنيتم عليه أنه ينبغي أن تظهر المزية في هذه المعاني ها هنا حسب ظهورها هناك، وأن يعظُم الأمر في ذلك كما عَظُم ثَمَّ.

[منهج عبد القاهر في البحث عن مزايا النظم]

وهذا[٥] صحيح كما قلتم، ولكن بقى أن تُعلمونا مكان المزية في الكلام وتصفوها لنا، وتذكروها ذكرًا كما يُنصُّ الشيءُ ويعيَّن، ويكشف عن وجهه ويُبَيَّن[٦]، ولا يكفي أن تقولوا:

(١) المرقب: المكان المرتفع يقف عليه الناظر، والمقصود بهذه الجملة وما بعدها بلوغ درجة الإعجاز في كلام الله تعالى، فهذه هي المنزلة الوحيدة التي تنقطع عندها الأطماع، وتسقط القُوى... إلخ، وكان حديثه عن تفاوت النظم والمعرفة به من أجل هذا.

(٢) تحسر الظنون: تكل من التعب وتنقطع عن المضي.

(٣) يعود اسم الإشارة على ما سبق من تفسيره للفصاحة والبلاغة... بالنظم والترتيب... إلخ.

(٤) ما بين الشرطتين.. كالاعتراض المبيِّن بين ما قبله وما بعده، وقصد بهاتين الجملتين أن القدماء وإن جاءت تفسيراتهم لمعنى الفصاحة والبلاغة والبراعة مجملة، فإن معانيها كثيرة، وفي هذا ثناء على القدماء والتماس العذر لهم في إجمالهم، وأغرق في النزع: تعب في رمي السهم من القوس، والجملة «وإن لم يغرقوا في النزع لقد أبعدوا في المرمى» تمثيل لكثرة الفائدة رغم قلة الجهد.

(٥) هذا الكلام على لسان شخص يخاطب عبد القاهر خطابًا حقيقيًّا أو مفترضًا، فيقول: هذا الذي فعلتموه من قياس نظم الكلام على نظم العقود، ونسج الكلام على نسج الثياب، وأنه يلزم أن تظهر المزية في الكلام كظهورها في العقود والثياب... إلخ هذا صحيح ولكن لا بدَّ من وضع اليد على المزية في الكلام وتحديد مكانها ووصفها... إلخ.

(٦) هذا الكلام يشير إلى ملامح المنهج وليس نصًّا فيه، وكان حديثه هنا عن المزية في النظم عمومًا، وذلك على سبيل التمهيد للبحث عن مزايا نظم القرآن التي يتميز بها عن نظم سائر البشر، وقوله: =

«إنه خصوصية في كيفية النظم وطريقة مخصوصة في نَسْق الكَلِم بعضها على بعض» حتى تصفوا تلك الخصوصية وتبيِّنوها وتذكروا لها أمثلة وتقولوا: «مثل كيت وكيت» كما يذكر لك من تستوصفه عمل الديباج المنقَّش ما تعلم به وجه دقة الصنعة أو يعمله[١] بين يديك حتى ترى عيانًا كيف تذهب تلك الخيوط وتجيء؟ وماذا يذهب منها طولاً؟ وماذا يذهب منها عرضًا؟ وبِمَ يبدأ؟ وبِمَ يُثنِّي؟ وبم يُثلِّث؟[٢] وتبصر من الحساب الدقيق ومن عجيب تصرف اليد ما تعلم معه مكان الحِذْق وموضع الأستاذية.

ولو كان قول القائل[٣] لك في تفسير الفصاحة: «إنها خصوصية في نظم الكلم وضم بعضها إلى بعض على طريقة مخصوصة أو على وجوه تظهر بها الفائدة» أو ما أشبه ذلك من القول المجمل كافيًا[٤] في معرفتها ومُغنيًا في العلم بها لكفى مثله في معرفة الصناعات كلها. فكان يكفي في معرفة نسج الديباج الكثير التصاوير أن تعلم أنه ترتيب للغَزْل على وجه

= «وتذكروها كما يُنصّ الشيء ويعين» بيان وتوضيح لقوله: «تعلمونا مكان المزية»، وقوله: «ويكشف عن وجهه ويبيّن» توضيح لقوله: «وتصفوها لنا»، وهنا تتحدد ملامح المنهج في التحليل وترك الإجمال إلى التفصيل، وقد نصَّ على هذا بعد.

(١) كما يذكر لك «قولاً» أو يعمله بين يديك «فعلاً» حتى تستوثق بعينك.

(٢) ينسحب هذا على المزية التي لا تكون في المفرد وحده حسب اتجاه عبد القاهر، وإنما تكون في حركة المفردات في التركيب وكيفياتها تعريفًا وتنكيرًا وتقديمًا وتأخيرًا وذكرًا وحذفًا، وما يترتب على ذلك من خصوصيات مرتبطة بالسياق.

(٣) لعل عبد القاهر يقصد بهذا القاضي عبد الجبار، فهذه عبارته في تفسير معنى الفصاحة التي رد الإعجاز إليها.

(٤) «كافيا» خبر كان في صدر الفقرة، وحاصله أن هذا القول في تفسير الفصاحة غير كافٍ، وقد سبق أن عبد القاهر أثنى على السابقين بأنهم إن قصروا اللفظ فقد أطالوا المعنى والفائدة، وهنا يذكر أن قولهم غير كافٍ وهذا يشير إلى تردد عبد القاهر بين تقدير هؤلاء العلماء وبين نقدهم نقدًا موضوعيًّا.

ومن الواضح أن حديث عبد القاهر عن الإعجاز كان أكثر صدى لما قاله المعتزلة، ومن المعروف أن المعتزلة لم يكن موقفهم في تفسير الإعجاز واحدًا، فبعضهم قال: إن القرآن معجز بالصَّرفة، وبعضهم قال: إن إعجاز القرآن يثبت من عجز العرب عن الإتيان بمثله واكتفوا بهذا، وفريق آخر رأى أن القرآن معجز ببلاغته وفصاحته ثم فسَّر الفصاحة تفسيرًا مجملاً كالقاضي عبد الجبار الذي كان يقصده الشيخ عبد القاهر هنا، وربما يستدرك على هذا أن بعض المعتزلة كالرماني أرجع الإعجاز لوجوه عدة منها البلاغة ثم قسَّمها وشرح أقسامها ووضع يده في أثناء هذا الشرح على كثير من تلك المزايا والخصائص، ومنها ما يتصل بالجملة والتركيب، ومنها ما يتصل بالمفرد وتلاؤم الحروف والحركات، وربما كان هذا سببًا في إعراض عبد القاهر عنه لعدم اكتراثه بالمفرد وتلاؤم الحروف في مجال الفصاحة.

مخصوص، وضمٌّ لطاقات الإبْرِيسَم بعضها إلى بعض على طرق شتى، وذلك ما لا يقوله عاقل.

وجملة الأمر أنك لن تعلم في شيء من الصناعات علمًا يُمِرُّ فيه وتُحْلِي[١] حتى تكون ممن يعرف الخطأ فيها من الصواب، ويفصل بين الإساءة والإحسان، بل حتى تفاضل بين الإحسان والإحسان وتعرف طبقات المحسنين[٢].

وإذا كان هذا هكذا، علمت أنه لا يكفي في علم[٣] الفصاحة أن تنصب لها قياسًا ما، وأن تصفها وصفًا مجملاً، وتقول فيها قولاً مرسلاً، بل لا تكون من معرفتها في شيء حتى تفصِّل القول وتُحصِّل، وتضع اليد على الخصائص التي تعرِضُ في نظم الكلم وتعدَّها واحدة واحدة وتسمِّيها شيئًا شيئًا، وتكون معرفتك معرفة الصُّنَّع الحاذق الذي يعلم علم كل خيط من الإبريسم الذي في الديباج، وكل قطعة من القطع المنجورة[٤] في الباب المقطَّع، وكل آجُرَّة من الآجُرّ الذي في البناء البديع[٥].

[استنهاض الهمة بعد رسم المنهج]

وإذا نظرت إلى الفصاحة هذا النظر، وطلبتها هذا الطلب احتجت إلى صبر على التأمل، ومواظبة على التدبّر وإلى همة تأبى لك أن تقنع إلا بالتَّمام، وأن تربع[٦] إلا بعد بلوغ الغاية، ومتى جَشِمْتَ[٧] ذلك، وأبيْت إلا أن تكون هنالك، فقد أَمَمْت إلى غرض كريم، وتعرضتَ

(١) يُمر فيه وتحلي: تعرف الحلو من المر والجيد من الرديء، وهذا يشير إلى مَلْمح آخر من ملامح منهج الشيخ في البحث عن مزايا النظم.

(٢) لا يفصل بين الإساءة والإحسان، ويستطيع أن يفاضل بين الإحسان والإحسان ليعرف طبقات المحسنين إلا ناقد ذو قدم راسخ، ولقد كان عبد القاهر يرى أن العلم بالشعر ونقده شرط للبحث في الإعجاز كما سبق.

(٣) علم الفصاحة يعني معرفة الفصاحة أو تفسيرها ولا يقصد العلم الذي يقتضي قواعد وضوابط بدليل ضمير المؤنث بعدها الذي يعود للفصاحة، ولو كان يقصد العلم ذا القواعد والضوابط لذكر الضمائر بعده فقال مثلاً: لا يكفي في علم الفصاحة أن تنسب له... وأن تصفه... إلخ.

(٤) المنجورة: التي سوّاها النجار وأتقن صنعتها.

(٥) يعيد الشيخ ويزيد من ضرب الأمثلة التي تؤكد فكرة الوصف التحليلي الظاهر للعيان لخصوصيات الفصاحة ومزايا النظم.

(٦) «تربع»: تتوقف.

(٧) جشمت ذلك: حملتَ نفسك عليه.

لأمر جسيم، وآثرت التي هي أتمُّ لدينك وفضلك، وأنبلُ عند ذوي العقول الراجحة لك، وذلك أن تعرف حجة الله تعالى من الوجه الذي هو أضوأ لها وأنْوَهُ لها وأخلقُ بأن يزداد نورها سطوعًا وكوكبها طلوعًا، وأن تسلك إليها الطريق الذي هو آمن لك من الشك وأبعد من الريب وأصح لليقين وأحرى بأن يبلغك قاصية التبيين.

* * *

واعلم أنه لا سبيل إلى أن تعرف صحة هذه الجملة[١] حتى يبلغ القول غايته، وينتهي إلى آخر ما أردتُ جمعه لك، وتصويره في نفسك، وتقريره عندك.

[إثبات الإعجاز بالدليل الواضح]

إلا أن ها هنا نكتة، إن أنت تأملتَها تأمُّل المتثبِّت، ونظرت فيها نظر المتأني رجوت أن يحسُن ظنك، وأن تنشط للإصغاء إلى ما أورده عليك[٢]، وهي أنا إذا سقنا دليل الإعجاز فقلنا: لولا أنهم حين سمعوا القرآن وحين تُحُدّوا إلى معارضته سمعوا كلامًا لم يسمعوا قطُّ مثله، وأنهم رازوا [اختبروا] أنفسهم فأحسُّوا بالعجز عن أن يأتوا بما يوازيه أو يدانيه أو يقع قريبًا منه، لكان محالاً أن يَدَعُوا معارضته وقد تُحُدُّوا إليه، وقُرِّعوا فيه، وطولبوا به، وأن يتعرَّضوا لِشَبَا الأسنة [حد الأسنة]، ويقتحموا موارد الموت[٣].

---

(١) يقصد بـ«هذه الجملة» ما دعا إليه في الفقرة السابقة من إثبات الإعجاز بالدليل الساطع.

(٢) يقصد من هذه النكتة: فكرة كانت شائعة يسوقها في هذه الفقرة على سبيل التنبيه والإيقاظ للإصغاء إلى ما يورده من أدلة الإعجاز في فقرة تالية.

(٣) حاصل هذه الفقرة رد غير مباشر على بعض المعتزلة الذين قالوا: يثبت إعجاز القرآن بعجز العرب عن أن يأتوا بمثله، فيقول: إذا سقنا دليل الإعجاز فقلنا ما قالوه: إن إعجاز القرآن يثبت بعجز العرب عن الإتيان بمثله، ودليل عجزهم ترك المعارضة مع قيام التحدي، وترك ميدان اللسان إلى ميدان السنان، فإن سؤالاً يتوجه إلينا حينئذٍ عما ذا عجزوا؟ فالفقرتان متصلتان.
لكن عبد القاهر عقَّد في عبارته، وأطال الفاصل بين الشرط وجوابه «إذا سقنا دليل الإعجاز... فقيل لنا قد سمعنا»، وألبس حين أوقع بينهما شرطًا آخر وجوابه هو «لولا أنهم حين سمعوا القرآن... لكان محالاً أن يدعوا معارضته»، وفصل بالجمل الاعتراضية، وقد أدى هذا إلى تفكك المعنى وتقليل تواصله، وصعوبة السيطرة عليه، مع أن الفكرة يسيرة، وقد سبق الشيخ للحديث عنها بما هو أبسط وأيسر، ولكن يحرص هنا على تجنب القدح وتخطيء السابقين فافترض أنه نفسه لو قال بما قالوه لما سلم كلامه من الاعتراض والنقص؛ لأنه لا يكفي أن يقال: إن القرآن معجز؛ لأن العرب عجزوا عن الإتيان بمثله، بل لا بدَّ من بيان نواحي العجز، وذكر مزايا القرآن التي كانت سبب عجزهم.

فقيل لنا: قد سمعنا ما قلتم فخبِّرونا عنهم[١]، عما ذا عجزوا؟ أعن معانٍ من دقة معانيه وحسنها وصحتها في العقول؟ أم عن ألفاظ مثل ألفاظه؟ فإن قلتم: «عن الألفاظ» فماذا أعجزهم من اللفظ؟ أم ما بهرهم منه؟

فقلنا: أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه[٢]، وخصائص صادفوها في سياق لفظه[٣]، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها[٤]، ومجاري ألفاظها ومواقعها[٥]، وفي كل مثل[٦]،

---

(١) الضمير في «عنهم» و«عجزوا» يعود للعرب الذين حاولوا الإتيان بمثل القرآن فعجزوا.

(٢) «مزايا النظم»: أسراره ومعانيه الإضافية التي تتجدد من طرق خاصة في النظم، فمثلاً إذا كان هناك نظمان لمعنى واحد، فإن أحدهما إذا اختص بمزايا وأسرار كان ذلك دليلاً على خصوصية في ذلك النظم، وكلام الشيخ مجمل؛ لأنه قال: «ظهرت لهم» ولم يظهرها لنا ولم يحددها أو يصفها أو يصف شيئًا منها من خلال النماذج حسب نهجه الذي كان يطمح إليه، والحق أنه لا تتبين مزايا نظم القرآن كاملة وبشكل موضوعي محدد إلا بعد الموازنة التطبيقية بين معنيين أحدهما بأسلوب القرآن، والآخر بأسلوب بشري فصيح كالموازنة الجزئية بين قوله تعالى: ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ [البقرة: ٢٨٦] وبين قوله ﷺ مما رواه البخاري ومسلم: «**خذوا من العمل ما تطيقون، فإن الله تعالى لا يمل حتى تملوا**»، ولكن عبد القاهر كان يؤسس المنهج، ويذكر الأدوات والدلائل، ويدلنا على أهم ظواهر النظم.

(٣) «خصائص صادفوها في سياق لفظه» يعني ما يترتب على النظم من خصائص تكمن في السياق وفي روح المعاني وفي الأغراض الناتجة عن ذلك النظم الخاص، فهذا من الإعجاز ومن السمات المميزة للنص القرآني؛ لأنه يُلوِّح بمعانٍ وخصائص لا تلوح من أي نصوص أخرى، مثلاً في قوله تعالى في خطاب أهل الكتاب الذين كفروا بمحمد ﷺ وبالقرآن: ﴿**وَلاَ تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ**﴾ [البقرة: ٤١] فهذا يشير إلى معنى مفهوم من السياق هو تأنيبهم ولومهم على المبادرة للتكذيب مع معرفتهم بالحق وإنكاره، ومثل هذه الخصوصيات كثيرة جدًّا في القرآن وهي من إعجازه.

(٤) يقصد الشيخ إعجاز نظم الآية ابتداءً وانتهاءً، والإعجاز في نهايات الآيات «فواصلها» ظاهر من جهتين، الأولى: ارتباط الفاصلة معنويًّا بسائر الآية، والثانية: ما يترتب على توافق الفواصل من الانسجام والنغم الجاذب للمعاني بشكل معجز متميز، أما إعجاز مبادئ الآيات فيكون في ارتباط صدر الآية بما قبلها على ضروب شتى ثم في دلالة بداية الآية -بكيفية معنية فيها- على نهايتها، وقد سماه البلاغيون بالتصدير أو الإرصاد، وقد سمى الشيخ هذه الميزات بقوله: «بدائع»؛ لأن كل ما يتعلق بالآية ابتداءً وانتهاءً من البديع الجديد الطريف الذي ليس له نظير أبدًا.

(٥) مجاري الألفاظ ومواقعها في القرآن متميزة بما فيها من تصرف معجز يترتب عليه فوائد متجددة مرتبطة بمعاني النحو كالذي يترتب على تقديم الفاعل أو المفعول من فوائد، وما يترتب على نوع الصفة من معانٍ وما يترتب على الحال والظرف والحذف... إلخ.

(٦) ليس المقصود الإعجاز بمجرد الأمثال كلون تصويري حسب، ولكن الإعجاز في أمثال القرآن بما ضربت له من أغراض، وهذا واضح من قول الشيخ «وفي مضرب كل مثل» على أنه ركَّز على المعنى الذي ضرب له المثل القرآني؛ لأنها معانٍ جديدة فريدة لا عهد للعرب بها، فهي معجزة كالتمثيل =

ومساق كل خبر[١] وصورة كل عظة وتنبيه[٢]، وإعلام وتذكير[٣]، وترغيب وترهيب[٤] ومع كل حجة وبرهان[٥] وصفة وتبيان[٦]، وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة وعُشرًا عُشرًا وآية آية فلم يجدوا في الجميع كلمةً ينبو بها مكانُها[٧]، ولفظةً يُنكر شأنها، أو يُرى أن غيرها أصلح

= لكلمة التوحيد بالشجرة الطيبة التي امتدت جذورها وارتفعت فروعها وآتت ثمارها، والتمثيل لكلمة الكفر بالشجرة الخبيثة التي اجتثت جذورها [راجع آية (٢٤، ٢٦) سورة إبراهيم]، والتمثيل للذين اتخذوا من دون الله أولياء في ضعف ما اتخذوه بالعنكبوت اتخذت بيتًا، وما أوهن بيت العنكبوت [راجع آية (٤١) سورة العنكبوت].

(١) مساق كل خبر: المجال الذي ورد فيه، والنظام الذي اشتمل عليه، والغرض الذي سيق من أجله، والمعروف أن أخبار القرآن وقصصه معجزة في ذاتها، وبما فيها من معانٍ غيبية، ولكن عبد القاهر يقصد هنا نظام تلك الأخبار والقصص وأغراضها ومساقاتها التي صُرِّفت فيها، والقصة الواحدة قد تتوزع على سور القرآن بمقادير وطرق خاصة حسب مقام كل سورة، وذلك في نظام معجز لا نظير له في أي جنس من أجناس كلامهم.

(٢) صورة كل عظة: أسلوب عرضها وكيفية أدائها وتصويرها وتخليقها، وهذا في القرآن أمره عجب، ومن أهم أهداف الموعظة في القرآن إقناع العقل والتأثير في الوجدان، ولا شكَّ أن أساليب أداء الموعظة في القرآن كثيرة جدًّا وهي في حاجة إلى تتبع لمعرفة سماتها وما يميزها والمواقف التي جاءت فيها والمباشر منها وغير المباشر، والقصة القرآنية من أبرز طرق الوعظ غير المباشر.

(٣) لا فرق بين الإعلام والتعلم كما يرى أبو هلال في الفروق فأعلمت وعلَّمت بمعنى، وإن كان في الإعلام إعلان وتنبيه ومسئولية وتكليف وكل ما في القرآن من معانٍ عقائدية وتشريعية وخلقية، فإنها من هذا الباب، أما التذكير فيكون إما بالمعاني المغروسة في الفطرة، وإما بتصريف المعاني وإعادتها بأساليب شتى، وهذا وذلك من الإعجاز في جدة معانيه وتعدد طرق أدائه حسب تعدد السياقات والمناسبات.

(٤) الترغيب يكون للمؤمنين بالحياة الآمنة في الدنيا والنعيم الدائم في الآخرة، والترهيب للكافرين بالخوف والضيق في الدنيا والعذاب الدائم في الآخرة، وقد ورد هذا وذاك بواسطة طرق عدة منتشرة في سور القرآن، وهي من فرائد القرآن وإعجازه.

(٥) «ومع كل حجة وبرهان» لم يكتف بالعطف في هذه الجملة، وإنما قرن الحرف «مع» بالواو للإشارة إلى الاعتداد بهذا الوجه وكأنه يستأنف وجهًا جديدًا، وفيه إشارة أخرى إلى أن حجج القرآن وبراهينه يمكن أن تستقل بالدلالة على الإعجاز، وهذا ما دفع بعض البلاغيين إلى عقد باب للاحتجاج أو المذهب الكلامي في البديع.

(٦) الصفة والتبيان أهم من البرهان، والتبيان يتناول كل معاني القرآن، ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ**﴾ [النحل: ٨٩].

(٧) يعني هذا أن العرب وخصوصًا الذين بحثوا في القرآن عن مطعن أو مغمز ودققوا في التتبع والاستقصاء والتحري لم يجدوا كلمة قلقة في مكانها أو أن مكانها قلق بها مما يدل على تمكن الموقع على الاطراد.

هناك أو أشبه أو أحرى وأخلق[١]، بل وجدوا اتساقًا[٢] بهر العقول وأعجز الجمهور، ونظامًا والتئامًا واتقانًا وإحكامًا[٣] لم يدع في نفس بليغ منهم -ولو حكَّ بيافوخه السماء[٤]- موضع طمع، حتى خرست الألسن عن أن تدَّعي وتقول[٥]، وخَذِيَت القروم فلم تملك أن تصول[٦].

(١) هذا دليل على دقة تخير كلمة دون غيرها، والفرق أن تمكن الموقع يعني انسجام الكلمة مع جاراتها، ولو لم يكن للكلمة في ذاتها ميزة صوتية، لكن دقة التخير يعني أن هناك كلمتان تؤديان المعنى الذي ينسجم مع الجملة، ولكن لإحدى الكلمتين ميزة تجعلها أصلح وتكون هذه الميزة من ناحية الجرس والصوت في الغالب، ومع هذا فإن دقة تخير الكلمة مرتبط بتمكن الموقع ارتباطًا وثيقًا.
ولا فرق كبير بين «أصلح» و«أشبه» و«أحرى» و«أخلق» سوى الترقي من الأفضل إلى الأشبه، فالأوجب في «أحرى» و«أخلق»، والمعنى أنك لن تجد مهما فتشت أن كلمة في القرآن يوجد غيرها أصلح منها لأداء معناها أو أشبه بسياقها أو أوجب منها للمعنى والغرض والسياق.

(٢) المقصود اتساق الألفاظ في التراكيب أي اجتماعها في تتابع وانتظام مبهر معجز من اتسق القمر اجتمع ضوؤه وتتابع وانتظم حتى اكتمل، قال تعالى: ﴿وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ﴾ [الانشقاق: ١٨]، فهذه الكلمة مستعارة من صفة في القمر خاصة بنوره الذي يتتابع ويتدرج في نموه من ليلة لأخرى حتى يجتمع وينتظم ويكتمل، وهذا المعنى مقصود للمستعار له، فالتركيب لا ينير معناه بشكل كامل ولا يسطع في ذهن القارئ من أول نظرة، وإنما يتتابع ظهوره مع متابعة النظر ومعاودة التأمل حتى يجتمع ويكتمل، ولا عجب أن نسمع قول النقاد «إضاءة التراكيب» أو «إضاءة الكلام»، و«إنارة السياق»، وإن كانت هذه الصفة خاصة بتراكيب القرآن، وتستعمل مع غيره على سبيل التسامح.

(٣) النظام هو طريقة بناء الآية والسورة ثم القرآن كله، فالنظام أعم من النظم، والالتئام هو التناسب وهو صفة ملازمة للنظام، ولهذا تعددت ضروب التناسب في القرآن من الكلمات في الآية إلى التناسب بين الآيات في السورة، ثم التناسب في بناء القرآن وترتيب سوره، ولقد سبقت دراسات شتى في هذا المجال يمكن الاستهداء لها من فهارس الكتب والمكتبات.

(٤) «حكَّ بيافوخه السماء»: ارتقى مرتقى صعبًا، والكلام على سبيل الافتراض، بمعنى أن القرآن بلغ من الإتقان والإحكام درجة الإعجاز حتى لم يدع في نفس بليغ منهم موضع طمع في الإتيان بمثله مهما ارتقى في فصاحته.

(٥) «خرست الألسن» كناية مجازية عن الصمت التام.

(٦) خذيت: خضعت واسترخت، والقروم: جمع قَرْم وهو فحل الإبل، ويقال: خذيت القروم إذا كبرتْ وضعُفتْ واسترختْ حتى أصبحت عاجزة عن النزوان، وعبارة الشيخ غير موفقة؛ لأنها تعني أن العرب كانت لهم قدرة ثم فقدوها، لأن القروم لا تستخذي ابتداءً، وإنما تتحول من القوة إلى الضعف، فهل يعني هذا أن العرب كانت لهم قدرة على الإتيان بمثل القرآن ثم فقدوها أو سُلبوها هذا منطق القول بالصرفة، ولم يقصده عبد القاهر قطعًا، ولكن عبارته تؤدي إليه.

نعم، فإذا كان هذا هو الذي يُذكر في جواب السائل[١]، فبنا أن ننظر: أيٌّ أشبهُ بالفتى في عقله ودينه[٢]، وأزيد له في علمه ويقينه؟ أأن يقلّد في ذلك ويحفظ مَتْن الدليل وظاهر لفظه[٣]، ولا يبحث عن تفسير المزايا والخصائص ما هي؟ ومن أين كَثُرتْ الكثرة العظيمة، واتسعت الاتساع المجاوز لوسع الخلق وطاقة البشر؟ وكيف يكون أن تظهر في ألفاظ محصورة وكلم معدودة معلومة بأن يُؤتَى ببعضها في إثر بعض، لطائفُ[٤] لا يحصرها العدد، ولا ينتهي بها الأمد؟ أم[٥] أن يبحث عن ذلك كله، ويستقصي النظر في جميعه ويتتبعه شيئًا فشيئًا، ويستقصيه بابًا فبابًا، حتى يعرف كلا منه بشاهده ودليله، ويعلمه بتفسيره وتأويله، ويوثُق بتصويره وتمثيله، ولا يكون كمن قيل فيه:

يقولون أقوالاً ولا يعلمونها ولو قيل: هاتوا لم يُحقِّقوا

قد قطعتُ عُذْر المتهاون، ودَلَلْتُ على ما أضاع من حظِّه، وهديتُه لرشده، وصحَّ أن لا غنى بالعاقل عن معرفة هذه الأمور[٦] والوقوف عليها والإحاطة بها، وأن الجهة التي منها

---

(١) السؤال كان: «عما ذا عجزوا» وقد سبق، والجواب الذي يشير إليه من قوله: «أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه»... إلخ.

(٢) هذا الاستفهام تقريري، «وأشبه» بمعنى أحرى وأجدر، والشيخ يتوسل هنا -كما سبق- بالعقل والدين، والعلم واليقين في استنهاض الهمم للبحث الموضوعي في الإعجاز، والذي لا يكتفي بالإجمال دون التفصيل.

(٣) يقصد عبد القاهر تلك المزايا المجملة التي سبقت من قوله: «أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه... إلخ»، فهو لا يرضى لذي عقل ودين أن يكتفي بهذا المتن، وأن يأخذ بظاهر اللفظ، ولا يبحث عن تفسير تلك المزايا والخصائص ما هي؟

(٤) يعني: كيف يحدث هذا: أن تظهر في ألفاظ محصورة وكلم معدودة لطائف لا يحصرها العدد؟ وهو يقصد ألفاظ القرآن وتراكيبه، ولا شكَّ أن الإجابة على هذا السؤال تفتح أبوابًا من العلم هي من صميم الإعجاز.

(٥) «أم أن يبحث» (أم) معادلة لهمزة الاستفهام في قوله قبل: «أأن يقلد في ذلك ويحفظ متن الدليل، واللافت أن الشيخ عطف جملة منفية على المستفهم عنه بالهمزة، هذه الجملة هي «ولا يبحث عن تفسير المزايا والخصائص ما هي، ومن أين كثرت؟» إلخ، وكان حق هذه الجملة وما عطف عليها أن تأتي مثبتة بعد «أم» المعادلة كأن يقول: أأن يقلد في ذلك ويحفظ متن الدليل أم أن يبحث عن تفسير المزايا والخصائص ومن أين كثرت؟ ويبدو أنه لجأ إلى هذا ليبرز بعد (أم) شيئًا أهم، مع إجمال ما سبقها في لفظ (كل) بعدها في قوله: «أم أن يبحث عن ذلك كله، ويستقصي النظر في جميعه، وحاصل كلامه أيٌّ أحرى بالفتى... أأن يجمل المزايا أم يفصلها ويستقصيها؟

(٦) يقصد بهذه الأمور المزايا واللطائف وتتبعها واستقصاؤها حتى يعرف كلا بشاهده ودليله وتفسيره وتأويله.

يقف، والسبب الذي به يَعْرِف[١] استقراء كلام العرب وتتبُّع أشعارهم والنظر فيها[٢]، وإذ قد ثبت ذلك، فينبغي لنا أن نبتدئ في بيان ما أردنا بيانه، ونأخذ في شرحه والكشف عنه.

وجملة ما أردت أن أبيِّنه لك: أنه لا بدَّ لكل كلام تستحسنه ولفظ تستجيده من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلّة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذاك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل[٣].

---

(١) السبب في اللغة: الحبل وكل ما يتوصل به لغيره، والمقصود هنا الوسيلة الصحيحة القوية التي لا وسيلة سواها للعاقل ليقف على لطائف النظم ومزاياه على سبيل الإحاطة والشمول وهو استقراء كلام العرب.

(٢) كان الشيخ يتحدث عن مزايا النظم عمومًا وعينه على مزايا النظم القرآني التي يتوصل بها إلى الإعجاز، وقد جعل استقراء كلام العرب وتتبع أشعارهم سببًا يتوصل به إلى مزايا الإعجاز القرآني، ولا يفهم هذا إلا مَن وقف على كلام عبد القاهر من قبل والذي يشير إلى أن النظر في أشعار العرب لا يوصل بذاته للإعجاز، ولكن بإدمان النظر في الشعر والقدرة على الموازنة بين شعر وشعر وما يفضل به شعر على آخر تتكون ثقافة نقدية تذوقية تساعد الباحث في إعجاز القرآن على معرفة ما يتميز به عن كلام العرب وأشعارهم، وهذا هو صميم الإعجاز.

(٣) من جملة الكلام السابق يمكن استخلاص منهج عبد القاهر للكشف عن الإعجاز في ثلاث خطوات:
١- استقراء كلام العرب وتتبع أشعارهم للوقوف على خصائص نظمها، وذلك في قوله: «لا غنى للعاقل من معرفة هذه الأمور، وأن الجهة التي بها يعرف استقراء كلام العرب وتتبع أشعارها...».
٢- تتبع واستقصاء وجوه الإعجاز في القرآن من الزوايا التي ذكرها عبد القاهر في قوله: «أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه... إلخ».
٣- الموازنة بين نظم الشعر ونظم القرآن بعد إحصاء خصائص كل منهما على حدة، وعند الخروج بخصائص معينة ينفرد بها القرآن، فإن الإعجاز يرجع إليها، وقد سبق قول الشيخ: «وأنظر إلى نظم الشعر ونظم القرآن فأرى موضع الإعجاز... إلخ».
ولم يطبق أحد حتى الآن منهج عبد القاهر على النحو الذي أراد، وكل الدراسات التي خرجت جهود فردية واجتهادات جزئية لم تصل إلى ما أراده عبد القاهر؛ لأنه يحتاج إلى فريق من الباحثين من نقاد الشعر وعلماء اللغة والبلاغة.
ولا بدَّ من مراعاة الأمور التي نبَّه إليها عبد القاهر عند الموازنة وهي:
١- ترك الإجمال إلى التفصيل، ووضع اليد على الخصائص المميزة لتعرف المعجزة من الجهة التي هي أضوأ لها «لا يكفي في علم الفصاحة أن تنصب لها قياسًا ما، وأن تصفها وصفًا مجملاً».
٢- التعليل لكل ظاهرة ولكل ميزة وخصوصية بوضوح: «لا بدَّ لكل كلام تستحسنه... من أن يكون لاستحسانك علة مقبولة وجهة معلومة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل»، ولا بدَّ أن توضع في الاعتبار هذه القضية التي كرَّس لها عبد القاهر حياته، وكان يعد نفسه للتحول من التنظير إلى التطبيق والتنفيذ لولا أن حبل العمر كان يفلت منه والمهمة صعبة والعبء كبير شاق، ولعله كان يعمد إلى =

وهو باب من العلم إذا أنت فتحته أطلعت منه على فوائد جليلة ومعانٍ شريفة، ورأيت له أثرًا في الدين عظيمًا وفائدة جسيمة، ووجدته سببًا إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل، وإنه ليؤمنك من أن تغالط في دعواك وتدافع عن مغزاك، ويربأ بك عن أن تستبين هدى ثم لا تهدي إليه، وتُدِلّ[1] بعِرفان ثم لا تستطيع أن تدُلَّ عليه، وأن تكون عالمًا في ظاهر مقلِّد، ومستبينًا في صورة شاكٍّ، وأن يسألك السائل عن حجة يلقي بها الخصم في آية من كتاب الله تعالى أو غير ذلك، فلا ينصرف عنك بِمَقْنَع، وأن يكون غاية ما لصاحبك منك أن تحيله على نفسه وتقول: «قد نظرت فرأيت فضلاً ومزيةً، وصادفت لذلك أريحيَّة، فانظر لتعرف كما عرفتُ، وراجع نفسك، واسبر وذُقْ لتجد مثل الذي وجدت»[2]، فإن عرف فذاك، وإلا فبينكما التناكر، تنسبه إلى سوء التأمُّل، وينسبك إلى سوء التخيُّل.

وإنه على الجملة بحث ينتقي لك من علم الإعراب خالصه ولبَّه، ويأخذ لك منه أناسي العيون[3] وحبات القلوب، وما لا يدفع الفضل فيه دافع، ولا ينكر رجحانه في موازين

= هذا بوسائل عدة منها:

١- تنقية العقول مما علق بها من أفكار انتشرت قبله في بيئة المعتزلة.

٢- استنطاق المخاطب الذي يقرأ له أو يستمع إليه وإشراكه للوصول إلى المقصود بأسلوب الاستفهام التقريري «أيٌّ أشبه بالفتى في عقله ودينه...».

٣- حفز الهمم عن طريق التنبيه للغاية الخلقية والدينية من وراء البحث في حجة الله على عباده، وقد تكرر منه هذا مرات.

(١) تدل بعرفان... أي تزهو معجبًا على غيرك بمعرفة شيء ثم لا تستطيع أن تأتي بدليل عليه، وهذا من المعرفة المبهمة التي لا يعتد بها عبد القاهر ويحذر منها وينفر في هذه الفقرة.

(٢) هذا ما يسمَّى بالنقد التأثري أو الذاتي وهو الذي يعبر فيه الناقد عن الاستحسان بشكل مجمل يعكس مجرد تأثره وإحساسه الخاص، بل يسعى إلى فرض هذا الذوق الشخصي على غيره بأن يقول له انظر لتعرف كما عرفت وراجع نفسك وتأمل وذق الذي وجدت وتذوقت، ومن الواضح أن عبد القاهر يحذِّر من هذه الطريقة كل صاحب دين ومروءة؛ لأنها تؤدي في الغالب إلى التناكر والتخالف لعدم اتفاق الأذواق.

(٣) أناسي العيون أغلى ما فيها وهو ما به تكون الرؤية، وحاصل هذه العبارة أن الباحث عن الإعجاز وإن كان لا بدَّ له من معرفة النحو والإعراب بابًا بابًا وفصلاً وفصلاً على سبيل الاستقصاء، فإنه عند البحث في الإعجاز لا يفرغ كل ما في جعبته من تلك المعرفة، وإنما تتكون من تلك المعرفة ثقافة لغوية تساعد ذلك الباحث عند الرؤية والتأمل على معرفة خصائص النظم وطرقه وتساعده على تفسير =

العقول مُنكر. وليس يتأتى لي أن أعلمك من أول الأمر في ذلك آخره، وأن أسمِّي لك الفصول التي في نيتي أن أحرِّرها بمشيئة الله ﷻ حتى تكون على علم بها قبل موردها عليك، فاعملْ على أن ها هنا فصولاً يجيء بعضها في إثر بعض[١]، وهذا[٢] أوَّلها.

***

فصل

[تحقيق القول في الفصاحة والبلاغة]

في تحقيق القول على البلاغة والفصاحة والبيان والبراعة، وكل ما شاكل ذلك مما يعبر به عن فضل بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا وتكلموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أن يُعلموهم ما في نفوسهم، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم[٣].

ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مجراها -مما يفرد فيه اللفظ بالنعت والصفة، ويُنسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى[٤]- غير وصف الكلام بحسن

= وتعليل ضروب التصرف في النظم الذي يوجد كثيرًا كثيرًا في القرآن الكريم وهذا هو توجيه طلب الشيخ من الباحث عن المزية أن ينتقي من علم الإعراب لبّه وخالصه مع طلب استقصاء أبوابه من قبل.

(١) في هذه العبارة تشويق إلى ما يأتي من فصول، وإشارة إلى أن الفصول الآتية أدوات ووسائل معينة للبحث في الإعجاز بالمنهج الذي نصَّ عليه.

(٢) اسم الإشارة يعود على لاحق وهو أول تلك الفصول.

(٣) تحدث عبد القاهر قبل عن تلك المصطلحات من جهة معناها إجمالاً، وأنها تطلق ويراد بها النظم والترتيب والصياغة والنسج والتحبير، ثم عاد هنا للتفصيل الذي وعد به هناك وذلك ببيان الصفة المقصودة في النظم والترتيب عندما تطلق الفصاحة والبلاغة عليه حسب ما تدل الفقرة الثانية، سوى أنه بدأ في الفقرة الأولى بالتنبيه إلى المجال الذي كانت تستخدم فيه هذه المصطلحات وهو المجال النقدي؛ حيث المفاضلة «الموازنة» بين القائلين عند التعبير عن معانيهم.

(٤) جملة «مما يفرد فيه اللفظ بالنعت...» اعتراضية بين النفي «لا» والاستثناء «غير» فهو يريد أن لا معنى لهذه المصطلحات غير وصف النظم بحسن الدلالة وتمامها ثم ظهورها في صورة بارعة تستهوي النفوس وتؤثر في القلوب فعندما نقول نظم فصيح أو كلام بليغ نعني تمام الدلالة وجمال الصورة مع شدة التناسب الذي يكسب المعنى قيمة ومزية لا توجد في الكلام العادي، وصياغة عبد القاهر فكرته بأسلوب القصر يدل على جدل كان موجودًا ويراد حسمه.

أما الجملة المعترضة بين النفي والاستثناء فإنها تنبه في إشارة تعريضية سريعة إلى خطأ السابقين لأنهم قصدوا بهذه العبارات وصف اللفظ دون المعنى.

الدلالة وتمامها فيما له كانت دلالة، ثم تبرجها في صورة هي أبهى وأزين وآنف وأعجب وأحق بأن تستولي على هوى النفس، وتنال الحظ الأوفر من ميل القلوب[١]، وأولى بأن تُطلق لسان الحامد، وتُطيل رغم الحاسد، ولا جهة لاستعمال[٢] هذه الخصال غير أن تأتي المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، وتختار له اللفظ الذي هو أخصّ به وأكشف عنه وأتم له وأحرى بأن يكسبه نبلاً، ويُظهر فيه مزية.

وإذا كان هذا كذلك، فينبغي أن ينظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف[٣]، وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكلمُ إخبارًا وأمرًا ونهيًا واستخبارًا وتعجبًا، وتؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة، وبناء لفظة على لفظة، هل يتصور أن يكون بين اللفظتين[٤] تفاضل في الدلالة حتى تكون هذه أدل على معناها الذي وُضِعَتْ له من صاحبتها على ما هي موسومة به حتى يقال: إن «رجلاً» أدل على معناه من «فرس» على ما سُمِّي به، وحتى يُتصور في الاسمين يوضعان لشيء واحد أن يكون هذا أحسن نبأً عنه وأبين كشفًا عن صورته من الآخر، فيكون «الليث» مثلاً أدلَّ على السبع المعلوم من «الأسد»، وحتى أنَّا لو أردنا الموازنة بين لغتين كالعربية والفارسية ساغ لنا أن نجعل لفظة «رجل» أدل على الآدمي الذكر من نظيره في الفارسية؟[٥].

وهل يقع في وهمٍ وإن جهد أن تتفاضل الكلمتان المفردتان من غير أن ينظر في مكان تقعان فيه من التأليف والنظم بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية،

---

(١) حاصل هذا أن وصف النظم بالفصاحة والبلاغة والبراعة لا يراد به غير تمام الدلالة وجمال الصورة بحيث تستهوي النفوس وتؤثر في القلوب.

(٢) يعني هذا أن الوسيلة الوحيدة لمجيء النظم على هذه الصفات المستحسنة هي أن يأتي المعنى بأصح الألفاظ وأكثرها تناسبًا وبيانًا فذلك يثمر مزايا لا تخفى وقد ذكر الشيخ فيما بعد أن الناظم ينظر في وجوه كل باب وفروقه ليأتي بكل وجه في موضعه الذي يناسبه.

(٣) سبقت إشارة عبد القاهر إلى أن السابقين كانوا يطلقون الفصاحة والبلاغة على اللفظ دون المعنى وسواء كان اللفظ مفردًا أم مركبًا، والشيخ يرد على هذا، ويبدأ بنفي أن تكون للمفرد مزية قبل أن ينسجم في التأليف.

(٤) يقصد باللفظتين: الكلمتين المفردتين.

(٥) يقصد الشيخ أن هذا لا يمكن ولا يتصور، وحسب ذلك دليلاً على امتناع أن يكون للكلمة المفردة ميزة من حيث معناها اللغوي المفرد وهي معزولة عن التأليف.

أو أن تكون حروف هذه أخف وامتزاجها أحسن، ومما يكدُّ اللسان أبعد؟[١].

وهل تجد أحدًا يقول: «هذه اللفظة فصيحة» إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملائمة معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟[٢]

وهل قالوا: «لفظة متمكنة ومقبولة»، وفي خلافه: «قلقة ونابية ومستكرهة»، ألا وغرضهم أن يعبروا بالتمكُّن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناهما، وبالقلق والنُّبو عن سوء التلاؤم، وأن الأولى لم تَلِقْ بالثانية في معناها، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لِفْقًا للتالية في مؤداها؟[٣]

وهل تشك إذا فكرت في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [هود: ٤٤]، فتجلى لك منها الإعجاز، وبهرك الذي ترى وتسمع، أنك[٤] لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة

---

(١) يعني أن الكلمة المفردة لا تتميز عن أخرى بشيء من جهة المعنى، ولكن من جهة اللفظ فقد تكون إحدى الكلمتين آنس وأكثر استعمالاً، وحروفها أخف على اللسان، والاستفهام في صدر الفقرة بمعنى النفي، ولكن إيثار الاستفهام لما فيه من تنبيه وتقرير يدفع القارئ إلى المشاركة في التفكير والاعتراف بما يقرر به عبد القاهر وهو نفي أن يحدث هذا الوهم.

(٢) هذا من أقوي الأدلة على أن الفصاحة والبلاغة.. الخ لا تكون أوصافا للفظ المفردة، والشيخ يعتمد فيه على الاستفهام الذي يقرر بما هو مستقر في الطباع السليمة من أن أحدا لا يقول: «هذه اللفظة فصيحة»= إلا وهو يقصد موقع اللفظة وحسن ملائمة معناها لمعاني جاراتها.

ويحسن التنبيه في هذا السياق إلى أن هناك فرقا بين قضيتين:

الأولى: الفصاحة والبلاغة والبراعة، هل هي أوصاف للفظ أو للمعنى؟

الثانية: هل هذه العبارات أوصاف للمفرد أو للمركب؟

والشيخ في أثناء حديثه عن تفسير المراد بالفصاحة والبلاغة والبراعة... إلخ، ضمن كلامه إشارة إلى القضية الأولى، وأن هذه الأوصاف كانت تطلق على اللفظ دون المعنى وصحح هذا فجعلها أوصافا لتمام الدلالة وأن يختار للمعنى اللفظ الذي هو أخص به، لكنه فاجأنا عقب هذا بالتحول للقضية الثانية وذكر الدليل تلو الدليل على أن المفرد قبل دخوله التأليف لا يوصف بفصاحة، وسكت في هذا السياق عن قضية اللفظية التي فهمت عن السابقين وبدأ الشيخ بها، ولكن يبدو أنه أدمج القضيتين ودل عليهما بكلام واحد، ففي قوله مثلا: «وهل تجد أحدًا يقول هذا اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها» يشير قوله: «وهو يعتبر مكانها من النظم» للقضية الثانية، والجملة المعطوفة تتناول القضيتين معًا.

(٣) هذا الشيء لفق لذاك أي: مضموم إليه متوافق معه، وهما لفقان أي: متضامان متلائمان.

(٤) جملة «أنك لم تجد...» متصلة بأول الفقرة يعني هل تشك إذا فكرت في هذه الآية فتجلى لك =

والفضيلة القاهرة إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وأنْ لم يعرض لها الحُسْن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية والثالثة بالرابعة، وهكذا إلى أن تستقريها إلى آخرها، وأن الفضل تناتج ما بينها وحصل من مجموعها؟

إن شككت فتأمل: هل[1] ترى لفظة منها بحيث لو أُخِذتْ من بين أخواتها وأفردت، لأدَّتْ من الفصاحة ما تؤديه وهي في مكانها من الآية؟ قل: «**ابْلَعِي**» واعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها وما بعدها، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها.

وكيف بالشك في ذلك، ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض ثم أُمرت، ثم في أن كان النداء بـ«يا» دون «أي» نحو: «يا أيتها الأرض»، ثم إضافة «الماء» إلى «الكاف» دون أن يقال: «ابلعي الماء»، ثم أنْ أُتبع نداءُ الأرض وأمرها بما هو من شأنها، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها[2]، ثم أنْ قيل: «**وَغِيضَ الْمَاءُ**» فجاء الفعل على صيغة «فُعِلَ» الدالة على أنه لم يغض إلا بأمْر آمِر وقدرة قادر، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى: ﴿**وَقُضِيَ الأَمْرُ**﴾، ثم ذِكْر

= منها الإعجاز أنك لم تجد ما وجدته إلا لمزية ترجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض ولا تعود إلى كلمة واحدة منها ويفهم من هذا:

١- أن عبد القاهر كان يذكر الدليل تلو الدليل على نفي أن يوصف اللفظ المفرد بفصاحة، ذلك على سبيل التمهيد لحديثه عن الإعجاز الذي يرجع لخصوصية في النظم لا في الألفاظ المفردة.

- أن الشيخ كان يستمد آراءه مما يراه في نظم القرآن.

(١) هذا سادس استفهام تقريري بواسطة «هل» في هذا السياق، وكلها تسعى إلى استنهاض واستنفار تفكير المخاطب ليصل إلى النتيجة بنفسه وفي الاستفهام السادس يصل الغاية إذ يطلب من المخاطب أن يجرب بنفسه فيأخذ لفظة من الآية وينظر إليها وحدها ليرى هل تعطي وهي منعزلة ما تعطيه وهي في مكانها من الآية، وهذا المنهج التجريبي المبكر نادر في العلوم النظرية والإنسانية بشكل عام.

(٢) يتضح من متابعة كلام الشيخ هنا أنه استشهد بتلك الآية لغايات منها:

١- بيان أن ما نراه في الآية من روعة وإعجاز لا يعود إلى جزء مستقل منها، ولكن يعود إلى اتصال أجزاء النظم اتصالاً يفي بحق المعنى، فالنداء يقتضي منادى، ويقتضي طلبًا وأمرًا من هذا المنادي بأن يفعل شيئًا وهذا الفعل يقتضي مفعولاً يقع عليه الفعل وهكذا...

٢- التنبيه على أن مزايا النظم نشأت من التخير فيه والتصرف حسب حاجة المعنى كالنداء بيا دون أي، وتنكير الأرض فلم يقل يا أيتها الأرض ثم إضافة الماء إلى الكاف دون أن يقال: ابلعي الماء مثلا الخ واللافت أن الشيخ لم يفسر المزايا في هذه المواضع لأنه كان مشغولاً بالتأكيد على فكرة هذا السياق وهي أن ما نراه من روعة وإعجاز ليس راجعًا إلى كلمة مستقلة ولكن لاتصال أجزاء النظم، ولكنه مع هذا فصّل وربط بين معاني النحو ومزايا النظم في بعض الأمور كما سيأتي في بقية الفقرة.

ما هو فائدة هذه الأمور وهو: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾، ثم إضمار «السفينة» قبل الذِّكر، كما هو شرط الفخامة والدلالة[١] على عظم الشأن، ثم مقابلة «قِيلَ» في الخاتمة بـ«قيل» في الفاتحة؟[٢]

أفترى لشيء من هذه الخصائص -التي تملؤك بالإعجاز روعة، وتُحْضِرك عند تصوُّرها هيبةً تحيط بالنفس من أقطارها - تعلقًا باللفظ من حيث هو صوت مسموع وحروف تتوالى في النطق؟ أم كل ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتساق العجيب؟[٣]

فقد اتضح إذن اتضاحًا لا يدع للشك مجالاً أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ.

---

(١) لم يوضح الشيخ مزايا النظم المرتبطة بمعاني النحو في هذه الآية إلا في موضعين هما: بناء الفعل (غيض) للمفعول، فلم يقل غاض الماء، لأن (غيض) تدل على فاعل غير الماء وأنه لم يغض إلا بأمر آمر وقدرة قادر، وأكد هذا بقوله: ﴿وَقُضِيَ الأَمْرُ﴾، أما المزية الثانية التي وضحها الشيخ في الآية فهي في إضمار السفينة في قوله تعالى: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ للدلالة على الفخامة وعظم الشأن.

(٢) مقابلة «قِيل» في خاتمة الآية، يعني قوله: ﴿وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ بـ«قيل» في الفاتحة أي: فاتحة الآية في قوله: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ﴾، وهذا ما يسميه علماء البلاغة برد الأعجاز على الصدور، وهو من البديع الذي يحسِّن الأسلوب ويلفت للمعنى ويزيد فيه فيدل على اكتمال دائرة القدرة والعظمة والسيطرة والحكم والنفاذ.

وهنا نقطة مهمة هي أن هذه المزية لا تعود إلى معنى من معاني النحو ولكن تعود إلى خصوصية أخرى في الأسلوب، وهذا يجعلنا نتريث، فلا نقول: كل مزية في النظم راجعة إلى معنى من معاني النحو، ولكن نقول كثير من مزايا النظم يرجع لمعاني النحو وبعض مزايا النظم يعود لظواهر بيانية في الأسلوب كالتشبيه وظواهر بديعية كالطباق والمقابلة ومراعاة النظير والمشاكلة والجناس ورد الأعجاز على الصدور... إلخ.

(٣) يُلحظ أن عبد القاهر بدأ كلامه عن الآية بقضية وأنهاه بقضية أخرى ففي البداية ينبه إلى المزية أن لا تعود للكلمة المفردة وإنما لمكانها في التأليف، وفي النهاية ينبه إلى أن ما نراه من خصائص معجزة لا تعود للألفاظ من حيث هي حروف منطوقة ولكن للمعاني المتناسقة، وليس هذا سهوًا ولكن القضيتين كانتا حاضرتين في عقله ويؤكده أنه في الفقرة التالية يقول:

«الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة»، فيدل على القضية الثانية التي تنفي أن يكون للفظ مزية دون المعنى، ثم يعطف عليه قوله: «ولا من حيث هي كلمة مفردة»، فيدل بهذا على القضية الأولى التي تنفي أن تكون للكلمة المفردة مزية من غير التأليف.

ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتُؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تَثْقُل عليك وتُوحشك في موضع آخر، كلفظ «الأَخْدع» في بيت الحماسة:

تَلَفَّتُّ نحـو الحـيِّ حتـى وجـدتني ... وَجِعْتُ من الإصغاء لِيتًا وأخـدعا[1]

وبيت البحتري:

وإني وإن بلَّغتنـــــي شَرَفَ الغِنَـــى ... وأعتقتَ من رقِّ المطامع أخْدعَي[2]

فإن لها في هذين المكانين ما لا يخفى من الحسن، ثم إنك تتأملها في بيت أبي تمام:

يــا دهــرُ قَــوِّم مــن أخْـدعَيْك فقـد ... أضججت هذا الأنام من خُرقِكْ[3]

فتجد لها من الثقل على النفس ومن التنغيص والتكدير أضعاف ما وجدت هناك من

---

(١) البيت للصمة بن عبد الله القشيري في ديوانه الذي حققه الدكتور عبد العزيز محمد الفيصل نشر النادي الأدبي بالرياض ١٤٠١هـ، والليت صفحة العنق، والأخدع: عرق في جانب العنق، والبيت كناية عن طول التلفت وشدة التعلق، وفيه إشارة إلى أن التعلق بالمكان لمكان الأحبة القاطنين فيه من قلبه ونفسه.

(٢) الأخدع في بيت البحتري مجاز مرسل عن الرقبة وعن الشاعر نفسه الذي يمدح، ورواية الديوان بتحقيق الصيرفي دار المعارف:

وإني وإن بلّغتَنـــــــي شرف العـــــــلا ... واعتقـــت مـــن ذل المطـــامع أخـــدعي

وبعدها:

فــــما أنـــا بالمغضـــوض فـــيما أتيتـــه ... إليّ ولا الموضـــوع في غـــير موضـــعي

(٣) «أخْدَعَيْك» مثنى أخدع وقد سبق معناه، وهو من مستتبعات الاستعارة المكنية؛ حيث نادى الدهر وشبَّهه بالإنسان المتكبر المتهور، وقد طوى المشبه به وبقيت صفاته، وعبد القاهر لا ينقد الصورة ولكن ينقد موقع الكلمة وحالها مع جاراتها ونظمها، ويقول: إن الكلمة هي الكلمة، ولكنها تحسن في موقع وتسوء في موقع آخر مما يدل على أن الحسن أو السوء ليس لذاتها، ولكن لموقعها ونظمها، ولكن يجب ملاحظة أن التثنية في بيت أبي تمام «أخدعيك» كانت من أهم أسباب ثقل الكلمة، وهذا أمر يخص الصيغة لا النظم، بل إن هذه التثنية هي التي أدت إلى قلق الكلمة في موقعها ونظمها.

أما الثقل في الفعل «أضججت» والاسم «خرقك» فإن يصور ثقل الدهر وصخبه وتهوره وتكبره مع ضيق الناس منه، والأخرق هو الذي لا يحسن ما يعمله، وقد استهجن الآمدي الاستعارة في «أخدعيك»؛ لأنها لا ضرورة لها طالما كان يمكن التعبير بالحقيقة مثل يا دهر قوم من اعوجاجك، راجع الموازنة وهذه مصادرة من الآمدي على إحساس الشاعر وخياله، وقد أحسن عبد القاهر؛ لأنه لم يعرض للكلمة من هذه الزاوية، وإنما يحكم على الموقع والموضع والمكان الذي جاءت فيه، وفي كلامه ترى تردد هذه الكلمات التي تؤكد حكمه على الكلمة من خلال النظم.

الرَّوح والخفة ومن الإيناس والبهجة.

ومن أعجب ذلك لفظة «الشيء»، فإنك تراها مقبولة حسنة في موضع، وضعيفة مستكرهة في موضع، وإن أردت أن تعرف ذلك، فانظر إلى قول عمر بن أبي ربيعة المخزومي:

ومِنْ مالئٍ عينيه من شيء غيره ... إذا راح نحو الجمرة البيضُ كالدُّمَى[١]

وقول أبي حيّة:

إذا ما تقاضي المرءَ يومٌ وليلةٌ ... تقاضاه شيء لا يمل التقاضيا[٢]

فإنك تعرف حُسنها ومكانها من القبول، ثم انظر إليها في بيت المتنبي:

لو الفَلَكُ الدَّوَّارُ أبغضْتَ سَعيه ... لعوَّقه شيءٌ عن الدَّوران[٣]

فإنك تراها تقلُّ وتضؤل بحسب نُبلها وحُسنها فيما تقدَّم[٤].

وهذا بابٌ واسعٌ، فإنك تجد متى شئت الرجلين قد استعملا كَلِمًا بأعيانها، ثم ترى هذا قد فَرَع السِّماك[٥]، وترى ذاك قد لصق بالحضيض، فلو كانت الكلمة إذا حَسُنَت حَسُنَت من حيث هي لفظ، وإذا استحقت المزية والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها دون أن يكون السبب في ذلك حالٌ لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم لما اختلف بها الحال، ولكانت

---

(١) البيض فاعل «راح» والمقصود النسوة البيض، وقد ورد هذا البيت ضمن حديثه عن أحوال الناس في المناسك، فمن مشغول بأداء المناسك، ومن مشغول بالنظر للنساء البيض في زحام الجمرات، والشاعر من هؤلاء كما هو معروف عنه، وإنما استحسن عبد القاهر كلمة «شيء» هنا لموقعها وما فيها من قصد= التعميم والإبهام الذي يتناغم مع الإضافة «شيء غيره»، فكله يدل على ما يكون في المناسك من إحساس المتجاوز بالذنب، أنه يشعر بأنه ينظر إلى شيء غيره الذي لا يجوز النظر إليه.

(٢) «التقاضي»: المساءلة والمجازاة القاسية، و«يوم وليلة» يعني عموم الزمن والدهر الذي ينسب الشعراء إليه مقاساتهم وخطوبهم والجمع بينهما يشير إلى تتابع الألم والمقاساة، والشطر الثاني يفصح عن استمرار المعاناة والتعبير فيه بكلمة «شيء» دون الزمن أو اليوم والليلة لإبهامه ضيقًا به وكراهة لإعادة ذكره فضلاً عما في التنكير من تعميم، ولعل هذا هو سبب استحسان الشيخ لهذه الكلمة في موقعها.

(٣) هذا البيت من قصيدة للشاعر يمدح فيها كافورا، ويقول: لو أن الممدوح كره دوران الفلك لحدث شيء يمنعه من الدوران، وهذه مبالغة مفرطة متعسّفة، وقد ألقى هذا ظلاله على كلمة «شيء»، لاسيما وأنها كلمة شديدة الإبهام، والمدح إذا لم يكن له رصيد من الصدق التوت فيه الألفاظ وتعسَّفت وتكلفت.

(٤) يقصد الشيخ أن كلمة شيء في البيت الأخير تقل وتضؤل بمقدار نبلها وحسنها، فيما تقدم من بيتي ابن أبي ربيعة وابن أبي حية.

(٥) فَرَعَ: صعَّد وعلا، والسِّماك: نجم، والجملة تمثيل للارتقاء في استعمال الكلمة، والحضيض: قرار الأرض وسفله، و«لصق بالحضيض» عكس «فرع السِّماك».

إما أن تَحْسُن أبدًا أو لا تحسن أبدًا[١].

ولم تر قولاً يضطرب على قائله حتى لا يدري كيف يعبر وكيف يُـرؤدُ ويُصدِر كهـذا القول[٢]، بل إن أردت الحق فإنه من جنس الشيء يُجْري به الرجل لسانه ويُطلقه، فإذا فتَّش نفسه وجدها تعلم بطلانه وتنطوي على خلافه، ذاك لأنه مما لا يقوم بالحقيقة في اعتقاد، ولا يكون له صورة في فؤاد.

***

فصـــــل

[النظم نظم معانٍ وتنسيق دلالات[٣]]

وما يجب إحكامه بعَقِب هذا الفصل، الفرق بين قولنا: «حروف منظومة» و«كَلِمٌ

---

(١) هذا دليل منطقي مستمد مما سبق، وحاصله أن الكلمة في الشواهد السابقة تحسن في موضع وتسوء في موضع، فلو أن هذا يرجع إلى الكلمة في ذاتها لكانت الكلمة حسنة في كلِّ مواقعها أو سيئة في شتى مواضعها.

(٢) يقصد قول من يقول: الكلمة حسنة لذاتها، يرى الشيخ أنه مما يجري به لسان الرجل، فإذا هو راجع نفسه علم بطلان ما يقول، و«لا يدري كيف يورد ويصدر» من ورود الماء ثم الصدور عنه بعد الارتواء، والجملة تمثيل لعدم المعرفة.

ويمكن إجمال ما ذكره عبد القاهر من أدلة على أن الكلمة من غير تأليف لا توصف بفصاحة ولا مزية لها فيما يلي:

- دليلان نظريان، أحدهما لغوي؛ إذ لا تفاضل بين كلمتين في الدلالة المعجمية سواء اتفقتا في المعنى أم اختلفتا، والآخر عرفي، فقد تعارف النقاد على أن قولهم: لفظة فصيحة مقبولة يعني حسن التلاؤم، وأن قولهم: لفظة قلقة نابية يعني سوء التلاؤم مع جارتها.

- ودليلان تطبيقيان، أحدهما أن الكلمة قد تروقك في موضع وتسوءك في موضع آخر، فدل هذا على أن الأمر يرجع لنظمها لا لذاتها والآخر من القرآن الكريم الذي لا يتجلى إعجازه من كلمة مفردة بدليل قوله تعالى مثلاً: ﴿**وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ**...﴾ الآية، وقد شرح عبد القاهر هذا ونفى في أثنائه أن يكون للألفاظ والحروف المنطوقة فضل إلا بما تدل عليه من معانٍ متلائمة.

(٣) هذا الفصل يتناسق مع ما قبله ويترتب عليه؛ لأن الشيخ كان مشغولاً بقضيتين متصلتين: الأولى: أن الألفاظ المفردة لا توصف بفصاحة من غير النظم والتأليف، وقد فصَّل هذا قبل.

الثاني: أن الألفاظ المنطوقة لا توصف بفصاحة من غير أن تكون دالة على معانٍ متلائمة، وكان الشيخ يشير لماما لهذه الفكرة في ضمن القضية الأولى في الفصل السابق، ثم أفرد لها هذا الفصل اللاحق، وكان عبد القاهر يقصد هذا الترتيب بين الفصلين كما يدل قوله هنا في صدر هذا الفصل: «ومما يجب إحكامه بعقب هذا الفصل» وهو يشير للفصل السابق.

منظومة»، وذلك أن نظم الحروف هو تواليها في النطق وليس نظمها بمقتضًى عن معنى[١]، ولا الناظم لها بمقتفٍ في ذلك رسمًا من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه لها ما تحرَّاه، فلو أن واضع اللغة كان قد قال: «رَبَضَ» مكان «ضَرَب» لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد.

وأما نظم الكلم، فليس الأمر فيه كذلك؛ لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضَمّ الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق، ولذلك كان عندهم نظيرًا[٢] للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشي والتحبير وما أشبه ذلك مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لِوَضْع كلٍّ حيث وُضع علةٌ تقتضي كونه هناك، وحتى لو وُضع في مكانٍ غيره لم يصلح[٣].

والفائدة في معرفة هذا الفرق[٤]: أنك إذا عرفته عرفت أن ليس الغرض بنظم الكَلِم أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دِلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل، وكيف يُتصوَّر أن يقصد به إلى توالي الألفاظ في النطق، بعد أن ثبت أنه نظم يُعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وأنه نظير الصياغة والتحبير والتفويف والنقش وكل ما يقصد

---

(١) يعني أن توالي الحروف في الكلمة لم يكن لمعنى ما اقتضاه في اللغة، وقد لا يسلم بهذا لعبد القاهر وخصوصًا في القرآن الكريم؛ لأن لكثير من كلمات القرآن خصوصية في ترتيب حروفها حسب صفات ومخارج تلك الحروف ترتيبًا يناسب المعنى ويشعر به، ثم إن الأثر الصوتي لذلك الترتيب تظهر قيمته عند تلاقي الكلمات في النظم القرآني؛ إذ تظهر له خصوصية في الأداء المعجز، وقد لمس هذا بعض الباحثين كالشيخ عبد الله دراز في «النبأ العظيم»، ومصطفى صادق الرافعي في «إعجاز القرآن».
والمهم أن الشيخ عبد القاهر يفرق بين ترتيب الحروف في الكلمة وترتيب الكلمات في النظم والتركيب بأن الأول ليس له علة ولا حكمة تقتضيه، لكن ترتيب الكلمات في النظم له علة تقتضيه وهو اقتفاء أثر المعاني حسب ترتيبها في النفس.

(٢) مثال يوضح أن ترتيب كلمات النظم يقتفي فيه أثر المعاني حسب ترتيبها في النفس.

(٣) فمثلاً: في البناء -وهو أحد الأشياء التي مثل بها الشيخ- توضع اللبنات بترتيب خاص يؤدي إلى تماسك وتناسق البناء، ولو خولف في ذلك فوضعت لبنة في غير مكانها لاختل النظام وفسد البناء، كذلك صياغة الذهب والفضة ونظم الكلام.

(٤) أي الفرق بين توالي الحروف في الكلمة، وتوالي الكلمات في الجملة والتأليف عمومًا أو الفرق نظم الحروف والأصوات ونظم المعاني.

به التصوير[١]، وبعد أن كنا لا نشك في أن لا حال للفظة مع صاحبتها تعتبر إذا أنت عزلت دلالتها جانبًا؟ وأيُّ مَساغٍ للشك في أن الألفاظ لا تستحق من حيث هي ألفاظ أن تنظم على وجه دون وجه؟

[الدليل على أن النظم نظم معانٍ]

ولو فرضنا أن تَنْخلع من هذه الألفاظ -التي هي لغات- دلالتُها لما كان شيء منها أحق بالتقديم من شيء، ولا تُصُوِّر أن يجب فيها ترتيب ونظم[٢].

ولو حَفَّظْتَ صبيًّا شطر «كتاب العين» أو «الجمهرة» من غير أن تفسِّر له شيئًا منه وأخذته بأن يضبط صور الألفاظ وهيآتها، ويؤديها كما يؤدي أصناف أصوات الطيور، لرأيته ولا يخطر له ببال أن من شأنه أن يؤخِّر لفظًا ويقدم آخر، بل كان حاله حال من يرمي الحصى ويعدُّ الجَوْز، اللهم إلا أن تسومه [تعلمه] أنت أن يأتي بها على حروف المعجم ليحفظ نسق الكتاب[٣].

ودليل آخر، وهو أنه لو كان القصد بالنظم إلى اللفظ نفسه دون أن يكون الغرض ترتيب المعاني في النفس، ثم النطق بالألفاظ على حَذْوها لكان ينبغي ألا يختلف حال اثنين في العلم بحسن النظم أو غير الحُسْن فيه؛ لأنهما يحسان بتوالي الألفاظ في النطق إحساسًا واحدًا، ولا يعرف أحدهما في ذلك شيئًا يجهله الآخر[٤].

وأوضح من هذا كله، وهو أن النظم الذي يتواصفه البلغاء وتتفاضل مراتب البلاغة من

---

(١) تحبير الثوب والخط: تحسينه وتزيينه، وتفويف البرود -الملابس- أن تكون بها خطوط بيضاء للتحسين والتزيين، وكل هذا بترتيب خاص يؤدي إلى صورة حسنة، ويقاس على هذا نظم الكلام وتصويره، والتصوير هنا بمعناه العام وهو التشكيل والنظم على هيئة متناسقة.

(٢) هذا دليل على أن النظم نظم معانٍ وليس نظم ألفاظ وحروف منطوقة، وحاصله: أننا لو خلعنا من الألفاظ دلالاتها ومعانيها لما وجب فيها ترتيب ولا نظام.

(٣) حاصل هذا أنه لا يكفي اجتماع الكلمات كيفما اتفق، بل لا بدَّ من ترتيبها في النطق حسب ترتيبها في النفس حتى تؤدي الغرض المقصود، فكلمات المعجم المفردة لو حفظت مرتبة أو غير مرتبة لا تفيد معنى تامًّا مركبًا طالما لم يُعمد فيها ترتيبًا خاصًّا يؤدي غرضًا ما، فمدار النظم على اجتماع كلمات مرتبة حسب ترتيب معانيها في النفس.

(٤) حاصل هذا أنه لو كان القصد بالنظم مجرد توالي ألفاظ لاستوى الناس في الإحساس بحسن النظم أو عدم حسنه؛ لأنه مجرد أصوات، لكن الواقع أن الناس يتفاوتون في فهم الكلام وتذوقه حسب قدراتهم، وهذا دليل على أن النظم نظم معانٍ وتنسيق دلالات، وهذا دليل واقعي ملموس بخلاف الدليل الأول فهو دليل افتراضي، وهو أننا لو خلعنا من الألفاظ دلالاتها لما وجب فيها ترتيب.

أجله صنعة يستعان عليها بالفكرة لا محالة، وإذا كانت مما يستعان عليها بالفكرة ويستخرج بالروية، فينبغي أن ينظر في الفكر بها تلبس؟ أبالمعاني أم بالألفاظ؟[١] فأي شيء وجدته الذي تلبس به فكرك من بين المعاني والألفاظ فهو الذي تحدث فيه صنعتُك[٢] وتقع فيه صياغتك ونظمك وتصويرك، فمحال أن تتفكر في شيء وأنت لا تصنع فيه شيئًا، وإنما تصنع في غيره. لو جاز ذلك لجاز أن يفكر البنَّاء في الغزل ليجعل فكره فيه وصْلَةً إلى أن يُصنع من الآجُرّ، وهو من الإحالة المفرطة.

[ردٌّ على شبهة]

فإن قيل: النظم موجود في الألفاظ على كل حال، ولا سبيل إلى أن يعقل الترتيب الذي تزعمه في المعاني ما لم تنظم الألفاظ ولم ترتبها على الوجه الخاص[٣].

قيل: إن هذا هو الذي يعيد الشبهة جَذَعَةً أبدًا[٤]، والذي يَحُلُّها أن تنظر: أتتصور أن تكون معتبرًا مفكرًا في حال اللفظ مع اللفظ حتى تضعه بجنبه أو قبله، وأن تقول: «هذه اللفظة إنما صلحت ها هنا لكونها على صفة كذا»[٥]، أم لا يُعقَل إلا أن تقول: «صلحت ها

---

(١) هذا دليل ثالث، وحاصله: أن النظم الراقي صنعة يستعان عليها بالفكر والروية، وهذان إنما يتلبسان بالمعاني لا بالألفاظ مما يدل على أن النظم نظم معانٍ لا نظم ألفاظ وعبارة عبد القاهر في هذا السياق تدل على أمور مهمة منها:

١- مستوى النظم الذي يقصده، فهو ذلك الذي تحدث فيه صنعة وتخير وتدبر يؤدي إلى مزايا ولطائف.

٢- الخلفية التي شكلت فكر عبد القاهر نحو مفهوم النظم، وأنه نظم معانٍ هي نظم القرآن.

٣- الدافع الذي كان يحرك عبد القاهر بقوة نحو تلك الفكرة هو مواجهة اعتقاد كان فيما يبدو سائدًا وهو أن النظم أو الفصاحة براعة لفظية، لاسيما وأن أكثر مكونات النظم الراقي من الاستعارة والتشبيه والسجع والجناس وخصوصية في حركة الكلمات تقديمًا أو تأخيرًا وتعريفًا أو تنكيرًا وغير ذلك مما يظن أنه له تعلق باللفظ، لهذا كانت مواجهة عبد القاهر قوية لتصحيح ذلك الاعتقاد، وسؤال الشيخ «بماذا تلبس الفكر: أبالمعاني أم بالألفاظ؟ سؤال تقريري.

(٢) هذا جواب غير مباشر يعتمد على حس المخاطب وعقله عندما يعود لنفسه، فيعرف أن الذي يتلبس بفكره هي المعاني التي تقع عليها صنعته وصياغته وصورته، ولذلك يقال: تصوير المعاني وصياغة المعاني ونظم المعاني، ولا يقال: تصوير الألفاظ ونظم الألفاظ.

(٣) هذه شبهة قوية على ما أورده الشيخ، وحاصلها: أن كون النظم ترتيب معانٍ لا يعرف ما لم تنظم الألفاظ وترتب أولاً؛ لأن الألفاظ رموز المعاني ودالة عليها.

(٤) «جذعة» يعني جديدة شابة، وعبارة الشيخ تتضمن اعترافًا بقوة تلك الشبهة.

(٥) «أتتصور...» استفهام إنكاري يتضمن نفي أن يكون حال الألفاظ وصفاتها هو الذي يحكم ترتيبها ونظمها.

هنا؛ لأن معناها كذا، ولدلالتها على كذا، ولأن معنى الكلام والغرض فيه يوجب كذا، ولأن معنى ما قبلها يقتضي معناها[١]؟»

فإن تصوَّرت الأول[٢] فقل ما شئت، واعلم أن كل ما ذكرناه باطل، وإن لم تتصور إلا الثاني[٣] فلا تخدعن نفسك بالأضاليل، ودع النظر إلى ظواهر الأمور، واعلم أن ما ترى أنه لا بدَّ منه من ترتب الألفاظ وتواليها على النظم الخاص ليس هو الذي طلبته بالفكر، ولكنه شيء يقع بسبب الأول ضرورة[٤] من حيث إن الألفاظ إذْ كانت أوعية للمعاني، فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها[٥]، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أوّلاً في النطق، فأما أن تتصور في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب، وأن يكون الفكر في النظم الذي يتواصفه البلغاء[٦] فكرًا في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها[٧]، فباطلٌ من الظن،

---

(١) قوله: «أم لا يعقل إلا أن تقول...» يعني لا يعقل إلا أن تقول، فهذا تأكيد قاطع بأسلوب القصر على أن الكلمة لا تصلح في النظم إلا لثلاثة أمور متصلة:
١- معناها اللغوي الذي تدل عليه.
٢- غرض الكلام الذي يستوجبها ويطلبها.
٣- معنى ما قبلها الذي يقتضي معناها، فلا يكفي إذن أن تدل الكلمة في النظم على معنى ذاتي، بل لا بدَّ من أن ينسجم مع ما يجاوره، وأن يكون موظفًا في إطار الغرض العام للكلام، وهذا رد موجز وافٍ من الشيخ على من يقول: إن النظم ترتيب ألفاظ تدل على معانٍ مرتبة، والشيخ يعتمد في ذلك الرد على أن المعاني والتجارب والمواقف هي الداعية إلى أجزاء النظم وترتيبها وارتباطها بالغرض العام، فالنظم من أجل هذا نظم معانٍ، وهي نظرة عميقة متطورة.

(٢) «الأول» هو القول بأن النظم ترتيب ألفاظ تتبعها المعاني.

(٣) «الثاني» هو ما يراه الشيخ من أن النظم ترتيب معانٍ تأتي الألفاظ على حذوها.

(٤) «لكنه» أي ترتيب الألفاظ يقع بسبب ترتيب المعاني في النفس أولاً.

(٥) هذا دليل آخر على ما يراه، وسبب تتابع الأدلة هو حذر الشيخ من قولهم: إن القرآن معجز بفصاحته، ثم تفسير الفصاحة تفسيرًا لفظيًّا بما يؤدي إلى رد الإعجاز إلى الألفاظ.

(٦) قوله: «فأما أن يتصور أن يكون الفكر في النظم الذي يتواصفه البلغاء... إلخ» يقصد النظم الراقي، فإن الفكر فيه لا يكون في الألفاظ، وإنما يكون في المعاني وكيف تأتي وتتناسق، وهذا ما عناه بقوله: «النظم صنعة يستعان عليها بالفكر».

(٧) قوله: «أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها» هذا مما ينكره الشيخ، وهو يستلزم حتمًا ألا يكون هناك فاصل بين ترتيب المعاني في الذهن وترتيب الألفاظ على حذوها ولو لم ننطق بها، فنحن لا نفكر مرة في ترتيب المعاني ثم نستأنف فكرًا آخر في ترتيب الألفاظ الدالة على تلك المعاني، وإنما هي عملية ذهنية واحدة تحكمها وتساعد عليها الملكة والخبرة، =

ووهم يتخيَّل إلى مَنْ لا يوفي النظر حقَّه، وكيف تكون مفكرًا في نظم الألفاظ وأنت لا تعقل لها أوصافًا وأحوالاً إذا عرفتها عرفت أن حقها أن تُنْظَم على وجه كذا؟[١].

[ردٌّ على شبهة ثانية]

ومما يلبِّس على الناظر في هذا الموضع ويغلِّطه أنه يستبعد أن يقال: «هذا كلام قد نُظِمت معانيه» فالعرف كأنه لم يجر بذلك[٢] إلا أنهم وإن كانوا لم يستعملوا النظم في المعاني قد استعملوا فيها ما هو بمعناه ونظير له، وذلك قولهم: «إنه يرتِّب المعاني في نفسه[٣] وينزِّلها ويبني بعضها على بعض»، كما يقولون: «يرتب الفروع على الأصول، ويتبع المعنى المعنى، ويلحق النظير بالنظير».

وإذا كنت تعلم أنهم قد استعاروا النسج والوشي والنقش والصياغة لنفس ما استعاروا له النظم، وكان لا يُشَك في أن ذلك كله تشبيه وتمثيل يرجع إلى أمور وأوصاف تتعلق بالمعاني دون الألفاظ، فمن حقك أن تعلم أن سبيل النظم ذلك السبيل.

[النظم ترتيب معانٍ مرتبطة بألفاظها]

واعلم أن من سبيلك أن تعتمد هذا الفصل حدًّا، وتجعل النكت التي ذكرتها فيه على ذُكر منك أبدًا، فإنها عُمَدٌ وأصول في هذا الباب، إذا أنت مكَّنتها في نفسك وجدتَ الشُّبه تنزاح

= وهذا ما يعنيه كلام الشيخ هنا وليته قاله من البداية لتزول مشكلة الأوّلية التي ثار الخلاف حولها، وهل ترتيب المعاني أولًا يليه ترتب الألفاظ أو العكس؟

وهو على كل حال خلاف شكلي؛ فمن قال: «إن النظم ترتيب معانٍ» ينظر إلى بداية ولادة المعاني وتخلقها في الفكر بالنسبة للمتحدث، ومن قال: إن النظم ترتيب ألفاظ تتبعها المعاني إنما ينظر للصورة النهائية بالنسبة للمستمع الذي تلامس الألفاظ سمعه أولاً ليترجمها في نفسه فورًا إلى معانٍ. وقد حلَّ عبد القاهر هذا الإشكال بجملة واحدة وهي كما سبق أنك لا تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لتأتي بالألفاظ على نسقها، فهذا متلبس بذاك وإن كانت الشرارة الأولى من المعاني وهي الدواعي والبواعث والتجارب والمواقف.

(١) هذه الجملة تدل على أن قوله: ليس النظم فكرًا في الألفاظ يعني أن ليس النظم تفكيرًا في اختيار أخف الألفاظ؛ لأن ذلك لا يكون إلا بعد معرفة المعنى ثم تخير اللفظ الأنسب له، فليس هناك حل لأولية المعنى إلا في النظم الراقي الذي يحتاج إلى تخيّر وصنعة.

(٢) يقصد الشيخ عرف الجماعة المشتغلة ببحوث الإعجاز في بيئة المعتزلة.

(٣) يقصد أن قولهم: «يرتب المعاني في نفسه» نظير قوله: «هذا كلام قد نظمت معانيه» فلا فرق بين «يرتب المعاني» و«ينظم المعاني».

عنك، والشكوك تنتفي عن قلبك ولاسيما[١] ما ذكرتُ من أنه لا يتصور أن تعرف للفظ موضعًا من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيبًا ونظمًا[٢]، وأنك تتوخى الترتيب في المعاني وتعمل الفكر هناك، فإذا تمَّ لك ذلك أتبعتها الألفاظ وقفوت بها آثارها، وأنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرًا في ترتيب الألفاظ[٣]، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق.

* * *

(١) كلمة «لاسيما» تدل على أن ما بعدها هو ما يقصده الشيخ من هذا الباب وهو تعانق الألفاظ والمعاني، وراجع قوله: «لا يتصور أن تعرف للفظ موضعًا من غير أن تعرف معناه... إلخ».

(٢) يقترب الشيخ بهذه الجملة من الاتجاه الآخر؛ لأنه إذا قال: «ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيبًا ونظمًا» فمعناه صحة أن تقول: «نتوخّى في الألفاظ -من حيث دلالتها على المعاني- ترتيبًا ونظمًا» فلا يكون هناك خلاف أصلاً.

(٣) هذا تأكيد لما انتهى إليه عبد القاهر قبل من الربط الوثيق بين ترتيب المعاني وترتيب الألفاظ في النظم، وأنها عملية ذهنية واحدة، وقد بلغ الشيخ قمة هذا الربط في الجملة الأخيرة وهي «وأن العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»، فهذا ما ينبغي أن يردده الباحثون منسوبًا لعبد القاهر دون أي كلام آخر قاله في هذا الشأن؛ وذلك لحرص الشيخ عليه في نهاية هذا الفصل مؤكدًا عليه.

وأما ما جاء في هذا السياق مما ظاهره يناقض ذلك التعانق كقوله: «بل تجدها -الألفاظ- تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها»، فإنه عندما يوضع بين كلامين يقطعان بالتلازم بين الألفاظ والمعاني يكون شيئًا محيرًا، ولا تفسير له سوى ما فهم من جملة كلام الشيخ، وأنه كان ينظر إلى لحظة ولادة المعاني المرتبطة بالبواعث والمواقف والتجارب، وربما قصد المعاني الثواني التي تدعو إلى خصوصية في النظم وإلى التخير والتدبر والصنعة، وتلك المعاني تحتاج إلى تريث قبل أن يستوي النظم، لكنها إذا تبلورت تبلور معها ما يدل عليها من ألفاظ مرتبة على نحوٍ خاص.

فصل

[أدلة إضافية على أن النظم نظمُ معانٍ]

واعلم أنك إذا رجعتَ إلى نفسك علمت علمًا لا يعترضه الشك أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يُعلَّق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض، وتُجعل هذه بسبب من تلك. هذا ما لا يجهله عاقل ولا يخفى على أحد من الناس.

وإذا كان كذلك، فبنا أن ننظر إلى التعليق فيها والبناء، وجعل الواحدة منها بسبب من صاحبتها، ما معناه وما محصوله؟ وإذا نظرنا في ذلك علمنا أن لا محصول لها غير أن تعمد إلى اسم فتجعله فاعلاً لفعل أو مفعولاً، أو أن تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبرًا عن الآخر، أو تتبع الاسم اسمًا على أن يكون الثاني صفة للأول أو تأكيدًا له أو بدلاً منه، أو تجيء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون صفةً أو حالاً أو تمييزًا، أو أن تتوخى في كلام هو لإثبات معنى أن يصير نفيًا أو استفهامًا أو تمنّيًا، فتُدخِل عليه الحروف الموصوفة لذلك، أو تزيد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطًا في الآخر فتجيء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى، أو بعد اسم من الأسماء التي ضُمِّنتْ معنى ذلك الحرف، وعلى هذا القياس[1].

وإذا كان لا يكون في الكلم نظم ولا ترتيب إلا بأن يُصنَع بها هذا الصنيع ونحوه، وكان ذلك كلُّه مما لا يرجع منه إلى اللفظ شيء[2]، ومما لا يتصور أن يكون فيه ومن صفته بَانَ بذلك أن الأمر على ما قلناه من أن اللفظ تَبَعٌ للمعنى في النظم[3]، وأن الكلم تترتب في النطق بسبب ترتُّب معانيها في النفس، وأنها لو خلت من معانيها حتى تتجرد أصواتًا وأصداء حروف لما

---

(١) كل هذا تطبيق وتفصيل من الشيخ لرؤيته في النظم وأنه توخى معاني النحو وتعليق الكلم بعضها ببعض، ويريد أن يصل إلى أن هذا التعليق من عمل العقل فلا يكون إلا ترتيبًا للمعاني.

(٢) يقصد الشيخ أن النظم والترتيب إنما يرجع للمعنى الذي يقتضي تعليقًا خاصًا للكلمات بعضها ببعض حسب الغرض المقصود.

(٣) هذه التبعية لها تفسيرها الخاص بأن المعاني إذا ترتبت في النفس ترتبت على حذوها الألفاظ في النطق، لكن ليت الشيخ تمسك بعبارته التي سبقت، وهي «أنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرًا في ترتيب الألفاظ» فهذا يعني أنه تفكير واحد في ترتيب المعاني مرتبطة بألفاظها، وليته ثبت عند قوله: «إن العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»، فهذا يعني التلازم بين هذا وذاك دون فاصل أو سبق لأحدهما على الآخر.

وقع في ضمير ولا هجس في خاطر أن يجب فيها ترتيب ونظم(١)، وأن يُجعل لها أمكنةٌ ومنازلُ، وأن يجب النطقُ بهذه قبل النطق بتلك، والله الموفق للصواب.

***

فصل

[الرد على شبهة ثالثة تتعلق بمعنى الفصاحة]

وهذه شبهة أخرى ضعيفة(٢)، عسى أن يتعلق بها متعلق ممن يقدم على القول من غير روية: وهي أن يدعي أن لا معنى للفصاحة سوى التلاؤم اللفظي وتعديل مزاج(٣) الحروف حتى لا يتلاقى في النطق حروف تثقل على اللسان، كالذي أنشده الجاحظ من قول الشاعر:

وقبرُ حربٍ بمكانٍ قفرِ ... وليس قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ(٤)

وقول ابن يسير:

لا أَذيل الآمالَ بعدك إني ... بعدها بالآمال جِدُّ بخيل

كم لها موقفا بباب صديقٍ ... رجعتْ مِن نداه بالتعطيل

لمْ يَضِرْها والحمد لله شيءٌ ... وانثنتْ نحو عزف نفسٍ ذَهُول(٥)

---

(١) هذه الفكرة سبقت، وكانت من أدلة الشيخ على أن النظم نظم معانٍ وتنسيق دلالات وليس نظم ألفاظ، لكنها تؤكد لنا مفهومًا ينبغي أن نحرص عليه وهو أن مقصوده من الألفاظ التي ينفي تفسير النظم بها هي الألفاظ المنطوقة والأصوات المجردة من المعاني، ولم يقل أحد أبدًا: إن النظم نظم ألفاظ منطوقة وأصوات وأصداء حروف.

(٢) هذه الشبهة ضعيفة بالقياس لشبهتين سابقتين، ولأن موضوع هذه الشبهة وهو إطلاق الفصاحة على الألفاظ وتلاؤم الحروف ينتهي عند الشيخ إلى التصالح معه وعدم المشاحة في أن تكون الفصاحة خاصة بالألفاظ والبلاغة خاصة بالمعاني كما سيأتي.

(٣) الرماني هو أول من عرَّف التلاؤم بأنه «تعديل الحروف في التأليف» ثلاث رسائل في إعجاز القرآن فلعل عبد القاهر كان يقصده وإن لم يصرح باسمه.

(٤) هذا البيت مجهول النسبة، ولا خلاف على قبحه لتنافر ألفاظه، والجاحظ أول من نبَّه لهذا التنافر في «البيان والتبيين».

(٥) هذه الأبيات في المدح، والشاعر فيها يقصد أنه لما تأخر الممدوح في منحه ما يريد ويأمل، حبس آماله ولم يُرِقْ ماء وجهه على أعتاب غيره إلا صديقًا تكرر استرفاده دون فائدة فانطوى على نفسه يسليها بالزهد «وانثنيت نحو عزف نفس ذهول» والعزف: الزهد، والذّهول: التي تناست وتغافلت. وهذا الشطر هو موضع الشاهد.

قال الجاحظ: «فتفقد النصف الأخير من هذا البيت، فإنك ستجد بعض ألفاظه يتبرَّأ من بعض»[١]. ويزعم[٢] أن الكلام في ذلك على طبقات، فمنه المتناهي في الثقل المفرط فيه، كالذي مضى[٣]، ومنه ما هو أخف منه كقول أبي تمام:

كريمٌ متى أمدحه أمدحْهُ والورى ... جميعًا ومهما لُمتُه لُمتُه وَحْدِي

أي: لا أمدحه بشيء إلا صدقني الناس فيه[٤].

ومنه ما يكون فيه بعض الكُلفة على اللسان، إلا أنه لا يبلغ أن يُعاب به صاحبه ويُشَهَّر أمره في ذلك، ويحفظ عليه، ويَزعم أن الكلام إذا سلم من ذلك وصَفَا من شَوْبه كان الفصيح المشاد به[٥] والمشار إليه، وأن الصفاء أيضًا يكون على مراتب يعلو بعضها بعضًا، وأن له غاية إذا انتهى إليها كان الإعجاز[٦].

والذي يبطل هذه الشبهة إن ذهب إليها ذاهب أنَّا إن قَصَرنا صفة الفصاحة على كون

(١) لم يعقِّب عبد القاهر على هذا النقد؛ لأنه ما يزال يعرض الشبهة الخاصة بنسبة الفصاحة للتلاؤم اللفظي، والشاهدان المذكوران: هما لأصحاب هذا الاتجاه اللفظي الذي يعيب ما فيهما من تنافر وعدم تلاؤم، وعبد القاهر لم يعقب على نقدهم؛ لأنه يعترض على المقياس النقدي الذي تعاب على أساسه تلك الأبيات وهو تنافر الألفاظ أو تلاؤمها؛ لأن المعاني عنده هي المقياس، وقد تناقل القدماء نقد الجاحظ «وقبر حرب...» حتى وصل إلى البلاغيين المتأخرين في باب الفصاحة؛ حيث استشهدوا به لتنافر الكلمات، أما بيت ابن يسير الذي نقد الجاحظ شطره الثاني: «وانثنت نحو عزف نفس ذهول» فقد وصل نقده عند ابن سنان وابن رشيق ولم يتجاوزهما، وقد أحسن المتأخرون حين ضربوا الذكر صفحًا عن هذا النقد، ودعك من تعليل ابن رشيق ثقله بقرب الحاء من العين، وقرب الزاي من السين، فإن ألفاظ هذا الشطر وأصوات حروفه تعكس بصدق حال النفس البائسة التي تتسلى بالزهد والتناسي.

(٢) الفعل (يزعم) معطوف على (يدعي) في صدر الفقرة، فما يزال الكلام عن تلك الشبهة.

(٣) يعني «وقبر حرب...» و«وانثنت نحو عزف...» وقد أحسن الشيخ حين حكم على القول بالثقل المفرط فيهما بأنه زعم أي ادعاء؛ لأنه إن وجد في الأول فلا يوجد في الثاني.

(٤) هذا التفسير لبيت أبي تمام نتعلم منه ألا نتمسك بحرفية النص عند تفسيره، ولكن ينبغي أن نغوص عما وراء النص من مضمون يشار إليه.

(٥) «الشوب» الخليط الذي يكدِّر الماء وغيره، «المشاد به»: أي الذي يُثني عليه.

(٦) حاصل هذا: أن الذين فسَّروا الفصاحة تفسيرًا لفظيًّا قسموا الكلام إلى ما يخلو من الفصاحة وإلى فصيح، وكما قسموا الأول درجات فكذلك قسموا الفصيح إلى مراتب يعلو بعضها بعضًا حتى ينتهي إلى الإعجاز، وهذا ما كان يحذره الشيخ وهو تفسير الإعجاز تفسيرًا لفظيًّا، ورد الإعجاز إلى الألفاظ والأصوات.

اللفظ كذلك[١]، وجعلناه المراد بها لَزِمَنا أن نخرج الفصاحة من حيز البلاغة، ومن أن تكون نظيرة لها[٢]، وإذا فعلنا ذلك لم نَخْلُ من أحد أمرين: إما أن نجعله[٣] العمدة في المفاضلة بين العبارتين ولا نُعَرِّج على غيره، وإما أن نجعله أحد ما نفاضل به، ووجهًا من الوجوه التي تقتضي تقديم كلام على كلام.

فإن أخذنا بالأول، لزمنا أن تَقصُر الفضيلة عليه حتى لا يكون الإعجاز إلا به وفيه، وفي ذلك ما لا يخفى من الشناعة؛ لأنه يؤدي إلى ألا يكون للمعاني التي ذكروها في حدود البلاغة[٤]: من وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وتصحيح الأقسام، وحسن الترتيب والنظام، والإبداع في طريقة التشبيه والتمثيل، والإجمال ثم التفصيل، ووضع الفصل والوصل موضعهما، وتوفية الحذف والتأكيد والتقديم والتأخير شروطهما[٥] مدخلٌ فيما له كان القرآن معجزًا حتى يُدَّعى أنه لم يكن معجزًا من حيث هو بليغ، ولا من حيث هو قولٌ فصل وكلام شريف النظم بديع التأليف، وذلك أنه لا تعلُّق لشيء من هذه المعاني بتلاؤم الحروف[٦].

وإن أخذنا بالثاني، وهو أن يكون تلاؤم الحروف وجهًا من وجوه الفضيلة، وداخلاً في عداد ما يُفاضل به بين كلام وكلام على الجملة، لم يكن لهذا الخلاف ضررٌ علينا[٧]؛ لأنه ليس بأكثر من أن نعمد إلى الفصاحة فنخرجها من حيزِّ البلاغة والبيان، وأن تكون نظيرةً لهما[٨]،

---

(١) «كون اللفظ كذلك» أي متلائم الحروف حسبما يذهب من ذهب.
(٢) لأن الفصاحة حينئذٍ ستكون وصفًا للألفاظ، لكن البلاغة للمعاني.
(٣) «نجعله» أي نجعل تلاؤم الحروف هو الأساس في تفضيل عبارة على أخرى.
(٤) «حدود البلاغة»: تعريفاتها التي عُرفت بها عند الأدباء والنقاد.
(٥) «مدخل» اسم يكون مؤخر أي لا يكون للمعاني التي ذكروها... مدخل».
(٦) حاصل هذه الفقرة: أن القول بأن تلاؤم الحروف هو الأساس في تفضيل كلام على آخر يؤدي إلى حصر الفضيلة في هذا التلاؤم الصوتي ورد الإعجاز إليه، وهذا أمر خطير؛ لأنه يؤدي إلى استبعاد تعريفات البلاغة ومما يكون القرآن به معجزًا، وذلك يفتح الباب إلى ادعاء أن القرآن غير معجز ببلاغته ولا بنظمه وتأليفه، لأن هذا مما لا صلة له بتلاؤم الحروف.
(٧) يعني هذا موافقة الشيخ على أن يكون تلاؤم الحروف والأصوات ضمن وجوه الإعجاز وكأن الذي حمله على هذه الموافقة هو اتقاء شرر الخلاف طالما كان وجها يذكر مع الوجوه الأخرى التي هي أهم في الإعجاز كالنظم والتأليف وغير ذلك مما له صلة بالمعاني.
(٨) أي: ونخرج الفصاحة من أن تكون نظيرة لهما.

وفي عداد ما هو شبههما من البراعة والجزالة[١] وأشباه ذلك مما ينبئ عن شرف النظم وعن المزايا التي شرحت لك أمرها وأعلمتك جنسها[٢]، أو أن نجعلها اسمًا مشتركًا يقع تارة لما تقع له تلك[٣]، وأخرى لما يرجع إلى سلامة اللفظ مما يثقُل على اللسان، وليس واحدٌ من الأمرين بقادح فيما نحن بصدده[٤].

وإن تعسَّف متعسِّفٌ في تلاؤم الحروف، فبلغ به أن يكون الأصل في الإعجاز، وأخرج سائر ما ذكروه في أقسام البلاغة من أن يكون له مَدخل أو تأثير فيما له كان القرآن معجزًا كان الوجه أن يقال له: إنه يلزمك على قياس قولك أن تُجوِّز أن يكون ها هنا نظمٌ للألفاظ وترتيب لا على نسق المعاني، ولا على وجه يُقصَد به الفائدة، ثم يكون مع ذلك معجزًا، وكفى به فسادًا[٥].

فإن قال قائلٌ: إني لا أجعل تلاؤم الحروف معجزًا حتى يكون اللفظ دالًا[٦]، وذاك أنه

(١) أي: ونخرج الفصاحة من أن تكون في عداد ما هو شبه البلاغة والبيان من البراعة.
(٢) لا تخرج الفصاحة من حيز تلك المصطلحات لتطلق على تلاؤم الحروف إلا إذا كانت هي خاصة لها صلة بالألفاظ، وهي كذلك في بعض أصولها اللغوية ويفهم من عبارة الشيخ أيضًا أن البلاغة والبيان والبراعة والجزالة لا تعني فقط النظم والترتيب، وإنما تعني المستوى الفني أو النمط العالي من النظم الذي يكون فيه التخير والتدبر والصنعة والتصرف والعدول الذي تنتج عنه مزايا ولطائف وعد إلى قوله: «... البلاغة والبيان... والبراعة والجزالة وأشباه ذلك مما ينبئ عن شرف النظم وعن المزايا...».
(٣) اسم الإشارة «تلك» يعود إلى البلاغة والبيان وغيرهما مما ينبئ عن شرف النظم.
(٤) حاصل هذا أن الفصاحة بحسب الاقتراح الثاني تكون من الألفاظ المشتركة؛ لأنها تدل على معنيين:
الأول: خصوصية في نظم المعاني ينتج عنها مزايا.
الثاني: خصوصية في تأليف الحروف تؤدي إلى التلاؤم الصوتي والسلامة من الثقل.
والذي جعل الفصاحة قابلة للإطلاق على هذين المعنيين هو تعدد أصولها اللغوية، ومن هذه الأصول ما يميل للألفاظ، ومنها ما يميل للمعاني، ومنها ما يجمع بين الأمرين، ويبدو أن الشيخ كان يُغلِّب الاقتراح الأول بدليل تقديمه، ولعل هذا هو الذي دفع البلاغيين المتأخرين إلى الأخذ به، فجعلوا الفصاحة خاصة بالألفاظ وعقدوا لها بابًا يميل إلى هذا النحو.
(٥) حاصل هذه الفقرة أنه ليس بعد ما ذكره الشيخ شيئًا يقال أو يرد به إلا على سبيل التعسف في جعل تلاؤم الحروف هو الأصل في الإعجاز، وهو فاسد لأنه يؤدي إلى محال هو أن يكون هناك نظم للألفاظ وترتيب لم يأت على حذو المعاني ولم يأت على وجه تتحقق به فائدة.
(٦) هذا انتقال المجادل إلى حجة أخرى كانت متوقعة وهي إذا كنتم تقولون: إن جعل التلاؤم الصوتي هو الأصل في الإعجاز يترتب عليه أن يكون الإعجاز في الألفاظ والأصوات حسب، فإنا نقول: إن جعل تلاؤم الحروف معجزًا لا يكون إلا إذا كان للفظ دلالة على معنى، ولكن يصعب مراعاة ذلك التلاؤم إذا روعي معه المعنى في كلام الناس، ومع وجاهة هذا الرد فإن الشيخ لا يعرضه إلا لأنه متبادر ولوثوق الشيخ من الجواب عليه بما يفنِّده.

إنما تصعُب مراعاة التعادل بين الحروف إذا احتيج مع ذلك إلى مراعاة المعاني، كما[١] أنه إنما تصعب مراعاة السجع والوزن، ويصعب كذلك التجنيس والترصيع إذا روعي معه المعنى.

قيل له: فأنت الآن، إن عَقَلْت ما تقول قد خرجت من مسألتك، وتركت أن يستحق اللفظ المزية من حيث هو لفظ، وجئت تطلب لصعوبة النظم فيما بين المعاني طريقًا وتضع له عِلّة غير ما يعرفه الناس، وتدّعي أن ترتيب المعاني سهل، وأن تفاضل الناس في ذلك إلى حدٍّ، وأن الفضيلة تزداد وتقوى إذا تُوخّي في حروف الألفاظ التعادل والتلاؤم، وهذا منك وهمٌ[٢].

وذلك أنا لا نعلم لتعادل الحروف معنى سوى أن تَسْلم من نحو ما تجده في بيت أبي تمام:

كـــريمٌ متـــى أمدحْـــه أمدحْـــه والـــورى

وبيت ابن يسير:

وانثنـــت نحـــو عَـــزْف نفـــسٍ ذهُـــول

وليس اللفظ السليم من ذلك بمُعْوز ولا بعزيز الوجود ولا بالشيء لا يستطيعه إلا الشاعر المفلق والخطيب البليغ، فيستقيم قياسه على السجع والتجنيس ونحو ذلك، مما إذا رامه المتكلم صَعُب عليه تصحيح المعاني[٣] وتأدية الأغراض، فقولنا: «أطال الله بقاءك، وأدام عزَّك، وأتمَّ نعمته عليك، وزاد في إحسانه عندك»، لفظ سليم مما يكد اللسان، وليس في حروفه استكراه، وهذا حال كلام الناس في كتبهم ومحاوراتهم، لا تكاد تجد فيه هذا

(١) هذا مثال يوضح الفكرة التي سبقت والتي تتلخص في أنه رغم ارتباط التلاؤم اللفظي بالدلالة المعنوية، فإن كلام البشر يصعب فيه مراعاة التلاؤم بين الحروف مع مراعاة المعاني.

(٢) حاصل هذه الفقرة التعقيب على الخصم، وأنه بقوله السابق: إن تلاؤم الألفاظ لا يكون معجزًا إلا بأن يكون للفظ دلالة قد رجع عن قضيته وموقفه ودعواه أن الإعجاز للفصاحة التي هي تلاؤم الألفاظ، وهذا غاية المراد، ولكنه ادعى أن ترتيب المعاني سهل والفضيلة فيه محدودة، وإنما تزداد الفضيلة وتقوى مع مراعاة تلاؤم الألفاظ، وهذا وهمٌ.

(٣) يعني أن تلاؤم الحروف يتحقق بسلامتها من التنافر الذي قد تجده في هذين الشاهدين، وليس في حاجة إلى صنعة ولا مشقة وهو متاح حتى لغير الشاعر المتمكن والخطيب البليغ فلا يستقيم قياسه على السجع والجناس وغير ذلك مما إذا رامه المتكلم صعب عليه تصحيح المعاني بحسب زعم الخصم هذا كلام الشيخ يعقب به على دعوى الخصم في الفقرة السابقة من قوله: «فإن قال قائل» ويبدو أن الشيخ حَمّل كلام الخصم أكثر مما يحتمل.

الاستكراه؛ لأنه إنما هو شيء يَعْرِض للشاعر إذا تكلف وتعمَّل، فأما المرسِلُ نفسه على سجيتها فلا يعرض له ذلك[١].

هذا، والمتعلِّل بمثل ما ذكرت من أنه إنما يكون تلاؤم الحروف معجزًا بعد أن يكون اللفظ دالاً، لأن مراعاة التعادل[٢] إنما تصعب إذا احتيج مع ذلك إلى مراعاة المعاني، إذا تأملت يَذهب إلى شيء ظريف[٣]، وهو أن يصعُب مَرَامُ المعنى بسبب اللفظ[٤]، فصعوبة ما صعب من السجع هي صعوبة عَرَضَتْ في المعاني من أجل الألفاظ[٥]، وذاك أنه صَعُب عليك أن توفق بين معاني تلك الألفاظ المسجّعة وبين معاني الفصول التي جُعلت أردافًا[٦] لها، فلم تستطع ذلك إلا بعد أن عدلت عن أسلوب إلى أسلوب[٧]، أو دخلت في ضرب من المجاز، أو أخذت في نوع من الاتساع، وبعد أن تلطفت على الجملة ضربًا من التلطُّف[٨].

وكيف يتصوَّر أن يصعب مرام اللفظ بسبب المعنى، وأنت إن أردت الحق لا تطلب

---

(١) حاصل هذه الفقرة أن سهولة الألفاظ وتلاؤمها أمر متاح ميسور طالما أرسل المتحدث نفسه على سجيتها وجرى مع طبعه وانشغل بأفكاره ولم ينشغل بألفاظه كما يكون في مكاتبات الناس ومحاوراتهم، أما الثقل والاستكراه فشيء يعرض عند التكلف والتعمل، وهذه من المبادئ النقدية التي وردت عند الشيخ من غير قصد وهو يرد على مَن يزعم أن المشقة والصنعة إنما تكون في تلاؤم الألفاظ، ولهذا تزداد الفضيلة مع مراعاة هذا التلاؤم، فهذا وهم كما ذكر الشيخ قبل.

(٢) «التعادل» أي التلاؤم بين الحروف.

(٣) «ظريف»: بارع وهو وصف قصد به التهكم.

(٤) حاصل هذا من قوله: «والمتعلل بمثل ما ذكرت...» يعني: مَن قصر تلاؤم الحروف المعجز على ما كان اللفظ فيه دالاً على معنى بحيث إذا اقتصر الأمر على التلاؤم اللفظي لم يكن معجزًا يعلل هذا -في كلام الناس- بأن تلاؤم الألفاظ يكون صعبًا بسبب المعاني، ويرى الشيخ أن هذا محال، وفيه مغالطة؛ لأن الصحيح هو العكس وهو أن ما عرض في المعاني من صعوبة كان بسبب استكراه الألفاظ وتكلف التلاؤم فيها، وهذا حق لأن الألفاظ أوعية ومرايا.

(٥) ما يلي مثال للفكرة السابقة التي تتلخص في أن تعسر المعاني وصعوبتها يكون بسبب استكراه الألفاظ، فصعوبة السجع هي في الواقع صعوبة عرضتْ في المعاني بسبب تكلف ألفاظ مسجوعة.

(٦) هذا يصدق حين يكون السجع مقصودًا لذاته ولم تكن معاني الفصول ونهايات الجمل هي الداعية له.

(٧) «عدلت عن أسلوب إلى أسلوب» يعني تركت لفظ إلى لفظ آخر من أجل السجع، وربما كان الأول هو الأنسب للمعنى.

(٨) تلك هي وسائل التعمل من أجل توافق السجعات، والشيخ لا ينقدها هنا ولكن يستشهد بها على ما يصيب المعاني بسبب الحرص على ألفاظ معينة.

اللفظ بحال، وإنما تطلب المعنى، وإذا ظفرت بالمعنى، فاللفظ معك وإزاء ناظرك[١]؟ وإنما كان يُتصوَّر أن يصعُب مرام اللفظ من أجل المعنى أنْ لو كنت إذا طلبت المعنى فحصَّلته احتجت إلى أن تطلب اللفظ على حدة، وذلك محال[٢].

هذا، وإذا توهَّم متوهِّم أنا نحتاج إلى أن نطلب اللفظ، وأن مِنْ شأن الطلب أن يكون هناك، فإن الذي يُتَوهم أنه يحتاج إلى طلبه هو ترتيب الألفاظ في النطق لا محالة، وإذا كان كذلك فينبغي لنا أن نرجع إلى نفوسنا فننظر: هل يتصوَّر أن نرتب معاني أسماء وأفعال وحروف في النفس، ثم يخفى علينا مواقعها في النطق حتى نحتاج في ذلك إلى فكر وروِيّة؟ وذلك ما لا يشك فيه عاقل إذا هو رجع إلى نفسه[٣].

وإذا بَطَل أن يكون ترتيب اللفظ مطلوبًا بحال، ولم يكن المطلوب أبدًا إلا ترتيب المعاني[٤]، وكان مُعَوَّل هذا المخالف على ذلك فقد اضمحلَّ كلامه، وبَانَ أنه ليس لمن حام في حديث المزية والإعجاز حول اللفظ ورام أن يجعله السبب في هذه الفضيلة إلا التسكُّع في الحيرة، والخروج عن فاسدٍ من القول إلى مثله[٥]. والله الموفق للصواب.

---

(١) يعني أنه لا يمكن تصور أن صعوبة الوصول للفظ معين كان بسبب المعنى؛ لأن هذا يعني أن معاناة الشعراء في الألفاظ وإنما المعاناة الحقيقية في توليد الأفكار والظفر بالمعاني، فإذا ظفر الأديب بمعناه انقادت له الألفاظ وسارعت لأنها أوعية المعاني، وهذا يشير إلى ميل الشيخ لمدرسة الطبع، وهو مؤسس مدرسة المعاني الشعرية التي لا ترى التعبير عند الموهوبين سوى مرآة ووعاء ودليل على لطائف ومزايا.

(٢) يعني: كان يمكن تصور ذلك الخطأ وهو صعوبة اللفظ بسبب المعنى لو كان التفكير في كل منهما مستقلاً وكانا منفصلين، وهذا محال.

(٣) سبق أن قرر الشيخ أن النظم نظم معانٍ، وأنه معاناة في اصطياد شوارد المعاني وترتيبها، ونفي أن يكون النظم نظم ألفاظ أو تفكير في ترتيب ألفاظ، وفي هذه الفقرة ينفي أن تكون بنا حاجة إلى التفكير في ألفاظ وطلبها والبحث عنها وينفي أن تكون بنا حاجة إلى ترتيب ألفاظ، وذلك لأنه إذا رتبنا المعاني في نفوسنا لم تخف علينا مواقع ألفاظها في النطق، وهذا تقرير لحقيقة سبقت هي: أن العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق.

(٤) هذه العبارة تدل على أن ليست القضية هي أولية أحد الأمرين: المعاني أو الألفاظ، ولكن القضية هي نفي ثنائية هذين الأمرين، وعد لعبارة الشيخ: «ولم يكن المطلوب أبدًا إلا ترتيب المعاني» يعني إذا ترتبت المعاني في الذهن ترتبت معها الألفاظ حتمًا لأنها أوعية المعاني، فليس هناك ترتيب معانٍ وترتيب ألفاظ، ولكنه شيء واحد، وهذا أمر واضح لا يجادل فيه مخالف كما يعنيه قول الشيخ بعد.

(٥) هذه العبارة تكشف عن حمية الشيخ ودافعه إلى إعادة القول في هذه القضية، وهو مواجهة من فسروا الإعجاز تفسيرًا لفظيًّا مواجهة قوية وتفنيد دعواهم.

فإن قيل: إذا كان اللفظ بمعزل عن المزية التي تنازعنا فيها، وكانت مقصورة على المعنى، فكيف كانت الفصاحة من صفات اللفظ البتة؟ وكيف امتنع أن يوصف بها المعنى فيقال: «معنى فصيح، وكلام فصيح المعنى»؟[١]

قيل: إنما اختُصت الفصاحة باللفظ وكانت من صفته، من حيث كانت عبارة عن كون اللفظ على وصف إذا كان عليه دلَّ على المزية التي نحن في حديثها، وإذا كانت لكون اللفظ دالاً استحال أن يوصف بها المعنى[٢]، كما يستحيل أن يوصف المعنى بأنه دال مثلاً، فاعرفه.

فإن قيل: فماذا دعا القدماء إلى أن قسَّموا الفضيلة بين المعنى واللفظ فقالوا: «معنى لطيف، ولفظ شريف»[٣]، وفخَّموا شأن اللفظ وعظَّموه حتى تبعهم في ذلك مَن بعدهم،

---

(١) يعني إذا كانت المزية مقصورة على المعنى فما الذي حمل السابقين على القول: «هذا اللفظ فصيح» ولماذا لما يقولوا: هذا المعنى فصيح»؟ وهذا السؤال مبني على أساس ارتباط المزية والفصاحة.

(٢) الظاهر أن الشيخ يجيب في هذه العبارة بجواب السابقين، ويعرض وجهة نظرهم، وهي وجهة لها اعتبارها ولا تتعارض مع ما يذهب الشيخ إليه؛ لأنهما اتجاهان، ولكل اتجاه وجهته وحجته، فاتجاه السابقين هو أن الفصاحة والمزية مخصوصة باللفظ؛ لأنه يتصف بصفة دالة على المزية، وهذا ما عرضه عبد القاهر لهم في حياء ودون اعتراض مع تمسكه باتجاهه هو في حصر المزية على المعنى لأن فيه الخصوصية وعمق التجربة، وأن الألفاظ مجرد ترجمة وأوعية، ولو أن الشيخ ضرب لنا مثالاً لبدد ظلمات هذه القضية الغائمة ولحدد مكان المزية بوضوح، والظاهر من تعليل الشيخ وجهة القدماء في قولهم: «لفظ فصيح» أنه لا يمانع فيما قالوه طالما كان بهذا التوجيه المقبول، فمثلاً في قوله تعالى عن مصير الغاوين ومن عبدوهم من دون الله: ﴿فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ ۞ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ﴾ [الصافات: ٩٤- ٩٥]، فقد جاء الفعل «كب» على صفة خاصة هي تكرار المقطع الأصل في مادة الفعل، وهذه الصفة تدل على تكرار الكب وتواليه في قوة واندفاع وتراكم بما يتناسب مع تعدد أصناف المكبوبين وعظم ما ارتكبوه. فقد جاء اللفظ على صفة دالة على المزية، وهذه المزية هي خصوصية في المعنى الأصلي وزيادة عليه، فليس الدفع والكب دفعة واحدة ولكنها دفعات متكررة، فالمزية في كون اللفظ دالاً على خصوصية معينة في المعنى، وتلك الخصوصية المعنوية يمكن أن تعدها مزية أو ثمرة للمزية بلا مشاحة، ولذلك فإن قول الشيخ: «وإذا كانت المزية لكون اللفظ دالاً استحال أن يوصف بها المعنى» كلام غير مسوغ إلا إذا التزمنا بما ذهب الشيخ إليه بانحصار المزية في الصفة الدالة على الخصوصية، والمعنى ليس دالاً ولكنه مدلول عليه.

ولكن اللافت والمحير أننا إذا قلنا: إن المزية في كون اللفظ على صفة كذا بها يدل على معنى كذا، فإن بيننا وبين الخصوصية المعنوية شعرة، ويبدو أن هذا كان يقع من نفس الشيخ، ولكنه يتشدّد في امتناع أن نقول: لفظ فصيح خشية أن ينسب إعجاز القرآن إلى ألفاظه وحذرًا من خطرات تقع في أنفس الجهال عند إساءة فهم الألفاظ وأنها الأصوات وأصداء الحروف.

(٣) يبدو أن السابقين لم يكونوا على قول واحد، فمنهم من جعل الفصاحة من صفات اللفظ البتة =

وحتى قال أهل النظر[١]: «إن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ» فأطلقوا كما ترى كلامًا يوهم كل مَن يسمعه أن المزية في حاق اللفظ؟

قيل له: لما كانت المعاني إنما تتبيَّن بالألفاظ، وكان لا سبيل للمرتِّب لها والجامع شملها إلى أن يُعْلمك ما صنع في ترتيبها بفكره إلا بترتيب الألفاظ[٢] في نطقه، تجوَّزوا فكَنَوا عن ترتيب المعاني بترتيب الألفاظ، ثم بالألفاظ بحذف «الترتيب»، ثم أتبعوا ذلك من الوصف والنعت ما أبان الغرض وكشف عن المراد، كقولهم: «لفظ متمكن» يريدون أنه بموافقة معناه لمعنى ما يليه كالشيء الحاصل في مكان صالح يطمئن فيه، «ولفظٌ قَلِقٌ نابٍ» يريدون أنه من أجل أن

= (انظر الفقرة السابقة أعلى)، ومنهم قسم الفضيلة بين المعنى واللفظ فقال: «معنى لطيف ولفظ شريف» فلا تعارض بين القولين، بل لو أن القائل في الحالين واحد، فإنه لا تعارض كذلك؛ لأن الفضيلة أعم من الفصاحة، بحيث يمكن تخصيص الفصاحة بالألفاظ، وإطلاق الفضيلة -بما تشمله من فصاحة وبلاغة وبيان وبراعة- لتكون للمعاني والألفاظ معًا، وهذا المضمون كان أحد اقتراحين سابقين للشيخ للخروج من تعدد إطلاقات الفصاحة، فيكون تخصيص الفصاحة بالألفاظ له مجال وإطلاق الفضيلة على الألفاظ والمعاني معًا له مجال آخر.

(١) يقصد بهم المعتزلة، وذكر محمود شاكر أن قولهم هذا هو نص كلام القاضي عبد الجبار في كتابه «المغني» في الجزء (١٦/ ١٩٩) بعنوان: «فصل في الوجه الذي يقع له التفاضل في فصاحة الكلام» ونص كلام القاضي هو: «... على أنا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يُعتبر، التزايد عند الألفاظ التي يعبر بها عنها»، وهناك فرق يسير في التعبير لكن يترتب عليه دلالة جوهرية، فعبد القاهر قال: «إن المعاني لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ»، ولكن العبارة المنسوبة للقاضي نصها: «الذي يعتبر: التزايد عند الألفاظ... «وفرق كبير بين «تتزايد الألفاظ» بنسبة التزايد للألفاظ «عبد القاهر» وبين: «التزايد عند الألفاظ» في عبارة القاضي أي أن التزايد وهو الخصوصية والمزية تقع عند اللفظ، في عرضه وجانبه وليست في متنه ولا في معناه المباشر، ويحتمل أن تكون من صيغة اللفظ أو من موقعه، ومن المستبعد أن يكون عبد القاهر حرَّف في نص القاضي تحريفًا يؤدي إلى هذا الفرق، ولكن المرجح أن الشيخ أخذها محرّفة من أي مصدر آخر غير كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار لاسيما، وأن متكلمي المعتزلة كان يتكرر عندهم مثل تلك العبارات، ربما كان مصدرها كتاب الجاحظ المفقود «نظم القرآن» ويرجح هذا أنها تلتقي مع عبارة أخرى مشهورة للجاحظ، هي «والمعاني مطروحة في الطريق وإنما الشأن في إقامة اللفظ وتخير السبك... إلخ»، وجاء بعده القاضي عبد الجبار فصاغ عبارته تلك بما يتسق مع عمق تفكيره، وأما الشيخ عبد القاهر فالمرجح أنه أخذ عبارته من الجاحظ أو غيره من متكلمي المعتزلة لاستبعاد أن يحرف في نص القاضي، وأترك للقارئ التأمل في عنوان كلام القاضي «فصل في الوجه الذي يقع له التفاضل في فصاحة الكلام»، ويمكن أن يستنتج منه أشياء.

(٢) اختصار الكلام: وكان لا سبيل للمرتب للمعاني بفكره إلا بترتيب الألفاظ في نطقه، فبينهما ارتباط شديد في اللحظة نفسها.

معناه غير موافق لما يليه، كالحاصل في مكان لا يصلح لـه، فهـو لا يستطيع الطمأنينة فيـه، إلى سائر ما يجيء في صفة اللفظ مما يُعلم أنه مستعار لـه من معناه، وأنهم نحلوه إياه بسبب مضمونه ومؤدَّاه[1].

هذا، ومن تعلَّق بهذا وشبهه واعترضه الشك فيه بعد الذي مضى من الحجج، فهو رجل قد أَنِس بالتقليد، فهو يدعو الشبهة إلى نفسه من ها هنا وثَمَّ، ومن كان هذا سبيله فليس له دواء سوى السكوت عنه وتركه وما يختاره لنفسه من سوء النظر وقلة التدبُّر.

* * *

وقد فرغنا الآن من الكلام على جنس المزية، وأنها من حيز المعاني دون الألفاظ، وأنها ليست لك حيث تسمع بأذنك، بل حيث تنظر بقلبك، وتستعين بفكرك، وتعمل رويتك، وتراجع عقلك، وتستنْجِد في الجملة فهمك، وبلغ القول في ذلك أقصاه، وانتهى إلى مداه[2].

وينبغي أن نأخذ الآن في تفصيل أمر المزية، وبيان الجهات التي منها تَعْرِض[3]، وإنه لمرامٌ صعبٌ ومطلبٌ عسير، ولولا أنه على ذلك [من الصعوبة والمشقة] لما وجدت الناس بين مُنكِرٍ له من أصله، ومُتَحيِّلٍ له على غير وجهه، ومعتقد أنه باب لا تقوى عليه العبارة، ولا يُملَك فيه إلا الإشارة، وأن طريق التعليم إليه مسدودٌ، وباب التفهيم دونه مغلقٌ، وأن معانيك فيه معانٍ تأبى أن تبرز من الضمير، وأن تدين للتبيين والتصوير، وأن تُرى سافرةً لا نقاب عليها، وبادية لا حجاب دونها، وأن ليس للواصف لها إلا أن يُلوِّح ويشير، أو يضرب مثلاً ينبئ عن

(١) تعبير السابقين بترتيب الألفاظ ثم بالألفاظ وإرادة المعاني وترتيبها كما أوَّلها الشيخ مسألة تقديرية احتمالية، لكن الذي يقطع بها أن الوصف بالتمكن أو القلق في قولهم: «لفظ متمكن» أو «لفظ قلق» هو في الأصل للمعاني، وعندما يوصف اللفظ به فهو مستعار له من معناه.

(٢) في هذه الفقرة يختم الفصل السابق «معنى الفصاحة والبلاغة والبيان... وموضع المزية» وفي هذه الخاتمة يذكر خلاصة فكرته، وحاصل ما أراده بعبارة موجزة لكنها تضيء مقصوده من المعاني التي يرد المزية إليها «إنها ليست لك حيث تسمع بأذنك، بل حيث تنظر بقلبك وتستعين بفكرك، وتعمل رويتك...» فهذا يعني أن قصده بالمعاني ليس ما تسمعه وتعرفه من ظاهر الكلام ومتن ألفاظه، ولكن ما يلوح لك في أفقه من معانٍ وإشارات، وهذا لا يكون إلا من التراكيب والنظوم، ولا شكَّ أن المعاني بهذا تعني بالنسبة للمتلقي معاناة اصطياد شوارد الفكر وأحاسيس القلب وتجارب النفس، ولو أن عبد القاهر قال هذا الكلام في بداية فصله لأغناه عن كلام كثير ولما اختلف معه أحد.

(٣) في هذا الجزء من الفقرة ينتقل الشيخ في خاتمته من تلخيص الفصل السابق إلى التمهيد والاستفتاح للفصل اللاحق بالتنبيه إلى موضوعه وهو: «تفصيل أمر المزية وبيان الجهات التي منها تعرض».

حسنٍ قد عرفه على الجملة، وفضيلة قد أحسها من غير أن يُتبع ذلك بيانًا، ويقيم عليه برهانًا، ويذكر له علةً، ويورد فيه حجة[١]، وأنا أنزِّلُ لك القول في ذلك وأدرِّجه شيئًا فشيئًا[٢]، وأستعين الله تعالى عليه، وأسأله التوفيق.

***

فصل

في اللفظ يُطلق والمراد به غيرُ ظاهره

[الجهات التي تعرض منها المزية]

اعلم أن لهذا الضرب اتساعًا وتفننًا لا إلى غاية، إلا أنه على اتساعه يدور في الأمر الأعم على شيئين: الكناية والمجاز.

[تعريف الكناية]

والمراد بالكناية ها هنا أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه[٣] في الوجود، فيؤمئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه، مثال ذلك قولهم: «هو طويل النجاد» يريدون طويل القامة، و«كثير رماد القِدر» يَعنون كثير القرى، وفي المرأة: «نؤوم الضحى»، والمراد أنها مترفة مخدومة، لها من يكفيها أمرها، فقد أرادوا في هذا كله -كما ترى- معنى[٤]، ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به، ولكنهم توصلوا إليه

(١) جملة هذا الكلام تنبه إلى قيمة ما يأتي في الفصل التالي «تفصيل المزية وبيان جهاتها وأماكنها» وأنه شيء لم يسبق إليه أصلاً أو ربما وجدت فيه إشارات مجملة مفتقرة إلى التفصيل والتعليل.

(٢) في هذه الجملة الموجزة نصٌّ على المنهج في هذا الفصل المهم وهو التسلسل في عرض الأفكار والانتقال من الجزء إلى الكل.

(٣) الردف والرادف هو التالي في الوجود، والتعبير بالردف على المعنى اللازم والتالي على سبيل الاستعارة لأن أصله: الراكب خلف الراكب «قاموس»، والمعنى الأول هو طول القامة، وردفه وتاليه: «طويل النجاد» وهو المعنى الثاني لمن يسير كعبد القاهر مع الترتيب في الوجود، ولكن العكس كائن عند من ينتقلون من ظاهر اللفظ إلى المراد منه، فيقولون مثلاً: طويل نجاد السيف هو المعنى الأول، وطول القامة هو المعنى الثاني، وعلى هذا فإن تقسيم المعنى إلى أول وثانٍ لا يرتبط بقيمة معينة بمقدار ارتباطه بالترتيب في الوجود (كما يذهب عبد القاهر) أو الترتيب في الفهم والاستنتاج كما يذهب غيره، فما يفهم أولاً من «كثير رماد القدر» هو المعنى الأول المباشر، وما يفهم من وراء هذا وهو الجود هو المعنى الثاني.

(٤) المعنى هنا هو المعنى الأول «الطول، والكرم، والترف» على ترتيب الشواهد.

بذكر معنى آخر[(١)] من شأنه أن يردفه في الوجود، وأن يكون إذا كان. أفلا ترى أن القامة إذا طالت طال النجاد؟ وإذا كثر القرى كثر رماد القدر؟ وإذا كانت المرأة مترفة لها من يكفيها أمرها رَدِف ذلك أن تنام إلى الضحى؟

وأما المجاز، فقد عوَّل الناس في حَدِّه على حديث النقل، وأن كل لفظ نُقل عن موضوعه فهو مجاز[(٢)]، والكلام في ذلك يطول، وقد ذكرت ما هو الصحيح من ذلك في موضع آخر[(٣)]، وأنا اقتصر ها هنا على ذكر ما هو أشهر منه وأظهر، والاسم والشهرة فيه لشيئين: الاستعارة والتمثيل، وإنما يكون التمثيل مجازًا إذا جاء على حد الاستعارة.

[ضربا الاستعارة]

فالاستعارة أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه، تريد أن تقول: «رأيت رجلاً هو كالأسد في شجاعته وقوة بطشه سواءً»، فتدع ذلك وتقول: «رأيت أسدًا»[(٤)].

وضربٌ آخر من الاستعارة، وهو ما كان نحو قوله:

(١) المعنى الآخر هو المعنى الثاني وهو: طويل النجاد، كثير الرماد، نؤوم الضحى، وقد سماه عبد القاهر معنى، وهو في الحقيقة صورة للمعنى واقعة تومئ إليه، وتدل عليه، والمزية تكمن في هذه الصورة الدالة، وليست في المعنى الأول، فنحو كثير الرماد ليست المزية في الجود، ولكن في التعبير عنه بهذه الصورة «كثير الرماد»؛ لأنها دليل على الجود ففيها إثبات للمعنى إثباتًا قويًّا مقرونًا بالدليل عليه.
والغريب أن تفسير الشيخ قول السابقين «لفظ فصيح» بأنه كون اللفظ على صفة إذا كان عليها دلّ على المزية -هذا التفسير هو المنسجم مع ما في الكناية من مزية.

(٢) يسير على هذا التعريف ونحوه كثير من المتقدمين كالرماني والقاضي الجرجاني وأبي هلال.

(٣) في «أسرار البلاغة» ص(٢٣٨)، تحقيق: محمود شاكر، الطبعة الأولى.

(٤) يلاحظ في هذا التعريف المُسهب أمور:
أ- أن الاستعارة تتكئ على التشبيه أساسًا، وإن كانت تتجاوزه في اللفظ فلا تظهره ولا تفصح عنه لا بحذف أداة التشبيه حسب، ولكن أيضًا بحذف أحد طرفي التشبيه كما يدل استشهاده.
ب- أن هذا التعريف يخص الاستعارة التصريحية - حسب تسمية المتأخرين- نحو كلمت أسدًا، فقد استعرنا المشبه به «الأسد» للمشبه «الرجل الشجاع» وأجريناه عليه، والشيخ كان يدرك هذا دون تسمية.
جـ- التعريف يفتقد النص على القرينة الدالة على التجوز والمانعة من احتمال إرادة المعنى الحقيقي للفظ، وكذلك الشاهد الذي ذكره «رأيت أسدًا» يفتقد النص على القرينة الدالة على التجوز؛ إذ يجوز في قولك: «رأيت أسدًا» أن تكون قد رأيت أسدًا حقيقيًّا، ولو أنه قال: كلمت أسدًا أو رأيت أسدًا يحمل سيفًا، لكان قد نصَّ على القرينة المانعة من احتمال إرادة المعنى الحقيقي لكلمة «أسد».

إذْ أصــبحتْ بيــد الشَّــمال زِمامُهــا[١]

هذا الضرب، وإن كان الناس يضمُّونه إلى الأول؛ حيث يذكرون الاستعارة فليسا سواءً، وذاك أنك في الأول تجعل الشيءَ الشيءَ ليس به، وفي الثاني للشيء الشيء ليس له[٢].

تفسير هذا: أنك إذا قلت: «رأيت أسدًا» فقد ادعيت في إنسان أنه أسد وجعلته إياه، ولا يكون الإنسان أسدًا، وإذا قلت: «إذ أصبحت بيد الشمال زمامها» فقد ادعيت أن للشمال يدًا، ومعلوم أنه لا يكون للريح يدٌ[٣].

وها هنا أصل يجب ضبطه، وهو أنَّ جعل المشبهِ المشبهَ به على ضربين:

أحدهما: أن تنزله منزلة الشيء تذكره بأمر قد ثبت له، فأنت لا تحتاج إلى أن تعمل في إثباته وتزجيته [تمكينه]، وذلك حيث تُسقط ذكر المشبه من البيْن، ولا تذكره بوجه من الوجوه، كقولك: «رأيت أسدًا».

والثاني: أن تجعل ذلك كالأمر الذي يحتاج إلى أن تعمل في إثباته وتزجيته، وذلك حيث تُجري اسم المشبه به خبرًا على المشبه، فتقول: «زيدٌ أسد، وزيد هو الأسد»[٤]، أو تجيء به على

(١) البيت من معلقة لبيد بن ربيعة وصدره: «وغداةِ ريحٍ قد كشفتُ وقَرَّةٍ»، وهو يدل على تنبه الشيخ للضرب الثاني للاستعارة وهو المكنية وإن لم يسمها، وموضع الشاهد في «يد الشمال»؛ حيث جعل لريح الشمال العاتية يدًا تبطش بها بسبب عصفها وبردها حتى تهلك الزرع والضرع، ولا يكون هذا إلا بعد أن شبه الشاعر في نفسه تلك الريح بشخص ذي سطوة وبأس، ثم طواه وأعطى صفته لتلك الريح، والشاعر يفتخر بكرم نادر عند شدة الحاجة إليه لدفع عادية الريح وقسوة البرد.

(٢) يفرق الشيخ بين ضربي الاستعارة تفريقًا يصلح أن يكون تعريفًا دقيقًا لكل منهما، فالأول: «التصريحية» أن تجعل الشيء الشيء ليس به، كأن تجعل الرجل أسدًا وليس بأسد في الحقيقة والثاني «المكنية» أن تجعل للشيء الشيء ليس له، كأن تجعل لريح الشمال يدًا وليس لها في الحقيقة يد.

(٣) هذا تحليل موضح لشاهد الضرب الأول وشاهد الضرب الثاني، ولكن الشيخ يذكر بناء الاستعارة في هذين الضربين على ادعاء صورة المشبه به وصفته للمشبه، وهذا على سبيل التقريب، أو أن هذا الادعاء بحسب رؤية المتلقي، أما المتكلم فإنه ما استعار الأسد للرجل إلا بعد امتلاء حسه بشجاعة الرجل حتى صار يتخيله أسدًا، وربما قصد مع هذا أن يوقع في قلب السامع ما وقع في قلبه هو.

(٤) من قوله: «وها هنا أصل يجب ضبطه» حاصله: أن الشيخ لما تحدث عن الضرب الأول من الاستعارة (التصريحية) أنه «أن تجعل الشيء الشيء ليس به» ربما لحظ أن هذا التعريف ينسحب على نحو «زيد أسد» وليس باستعارة لهذا استدرك ببيان أن جعل المشبه المشبه به على ضربين:
أحدهما: أن تسقط ذكر المشبه؛ لأنك أحلَلْته في المشبه به كقولك: رأيت أسدًا.
والثاني: أن تذكر المشبه على أن يقع المشبه به خبرًا عنه؛ لأنك تلحق الأول بالثاني نحو زيد أسد، =

وجه يرجع إلى هذا، كقولك: «إن لِقيتَه لقيتَ به أسدًا، وإن لَقيتَه ليلقَينَّك منه الأسد»[1]، فأنت في هذا كله تعمل في إثبات كونه «أسدًا» أو «الأسد»، وتضع كلامك له. وأما في الأول فتُخرِجه مُخرجَ ما لا يُحتاج فيه إلى إثبات وتقرير. والقياس أن يقال في هذا الضرب -أعني ما أنت تعمل في إثباته وتزجيته- أنه تشبيه على حد المبالغة، ويقتصر على هذا القدر، ولا يسمى استعارة.

[التمثيل على حد الاستعارة]

وأما التمثيل الذي يكون مجازا لمجيئك به على حدِّ الاستعارة، فمثاله قولك للرجل يتردد في الشيء بين فعله وتركه: «أراكَ تقدِّم رِجْلاً وتؤخِّر أخرى»، فالأصل في هذا: أراكَ في ترددك كمن يقدِّم رجلاً ويؤخر أخرى[2]، ثم اختُصر الكلام وجُعِل كأنه يقدم الرجل ويؤخِّرها على الحقيقة[3]، كما كان الأصل في قولك: «رأيت أسدًا»، رأيت رجلاً كالأسد، ثم جعل كأنه الأسد على الحقيقة.

= الأول هو الاستعارة، والثاني تشبيه على حد الادعاء، وهذا القيد في التشبيه يدل على تجاوز الاستعارة مرحلة الادعاء إلى الإحلال والإيهام.

(١) سمى السكاكي هذين المثالين تشبيها تبعًا لعبد القاهر مع التنبيه إلى ما فيها من زيادة مبالغة، [راجع: «مفتاح العلوم» ٢٥٤ت نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت]. وأخرجه الخطيب من التشبيه؛ لأن المشبه به لم يجتلب لإثبات التشبيه، كما أخرجه من الاستعارة لعدم استعمال الاسم في غير ما وضع له وسماه تجريدًا وألحقه بعلم البديع، [راجع: «الإيضاح» بتعليق البغية (٣/ ٩٨)، (٤/ ٣٩) تعليق: عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، ١٤٢٠هـ]، والمرجح أن هذا من التشبيه الضمني؛ لأنه جاء على وجه يُلمح منه التشبيه ويُفهم ضمنًا.

(٢) هذا من التمثيل على حد الاستعارة أو الاستعارة التمثيلية عند المتأخرين.

(٣) هذه الجملة تفيد أمرين:

الأول: أن الاختصار من غايات الاستعارة عمومًا سواء كانت تمثيلية أو غير تمثيلية، ولكنه في التمثيلية يكون أظهر؛ لأننا نحذف جملة وتركيبًا كاملاً هو هيئة المشبه والذي نص عليه الشيخ وهو يقدم لشاهد التمثيل «قولك للرجل يتردد في الشيء بين فعله وتركه».

الثاني: عند استعارة صورة المشبه به «أراكَ تقدم رجلاً وتؤخر أخرى» نتعامل معها تعاملنا مع الحقائق وكأن المتردد بين فعل الشيء وتركه يقدم رجلاً ويؤخرها على الحقيقة، والشيء نفسه في الاستعارات المفردة نحو «رأيت أسدًا» لا تقوله إلا عندما تتخيل ما تراه وكأنه أسد في الحقيقة وهذه لفتة مهمة تتجاوب مع خصوصية الاستعارة التي تجاوز التشبيه وتلبي نزعات الشعراء المحلقين في آفاق خيالية وعوالم جديدة وبواسطة الاستعارة.

وكذلك تقول للرجل يعمل في غير مَعْمَل[١]: «أرك تنفُخ في غير فحم، وتَخُطُّ على الماء»، فتجعله في ظاهر الأمر كأنه ينفخ ويخط، والمعنى على أنك في فعلك كمن يفعل ذلك[٢]. وتقول للرجل يُعمل الحيلة حتى يُميل صاحبه إلى الشيء قد كان يأباه ويمتنع منه: «ما زال يفْتِلُ في الذِّروة والغارب[٣] حتى بلغ منه ما أراد»، فتجعله بظاهر اللفظ[٤] كأنه كان منه فَتْلٌ في ذِروة وغارب، والمعنى على أنه لم يزل يرفُق بصاحبه رِفقًا يُشْبِه[٥] حاله فيه حال الرجل يجيء إلى البعير الصعب فيحُكُّه ويفْتِلُ الشَّعر في ذِروته وغاربه، حتى يسكن ويستأنس، وهو في المعنى نظير قولهم: «فلان يُقرِّد فلانًا»، يعني به أنه يتلطف له فعل الرجل ينزع القُراد من البعير ليلذّه ذلك، فيسكن ويثبت في مكانه حتى يتمكن من أخذه[٦].

وهكذا كل كلام رأيتهم قد نَحَوْا فيه نحوَ التمثيل[٧]، ثم لم يفصحوا بذلك، وأخرجوا اللفظ مخرجَهُ إذا لم يريدوا تمثيلاً[٨].

---

(١) «في غير معمل» أي في غير فائدة، وهذه إشارة إلى المعنى أو الحالة المشبهة وليس هو المشبه، و«أراك تنفخ في غير فحم» مقول القول وهو تمثيل على سبيل الاستعارة.

(٢) يعني: المعنى على أنك في تعبك من غير جدوى كمن ينفخ في غير فحم ويخط على الماء وهذا تحليل لتلك الاستعارة التمثيلية بردها إلى أصلها -التشبيه- وإن كان المستعير يتعامل مع ما استعاره وكأنه حقيقة «في ظاهر الأمر».

(٣) الذروة: أعلى سنام البعير، والغارب: ما بين السنام والعنق.

(٤) ظاهر اللفظ يفيد كأنه كان منه فَتْلٌ حقيقي، وذلك للاقتصار على ذكر الصورة الممثل بها على سبيل الاستعارة التمثيلية.

(٥) هذا تحليل لتلك الاستعارة التمثيلية بردها إلى أصلها وهو التشبيه التمثيلي الذي يذكر فيه الطرفان.

(٦) تحليل الشيخ للاستعارة التمثيلية في «فلان يقرِّد فلانًا» يعتمد على ردها إلى أصلها وهو تشبيه حال من يتلطف مع شخص هائج بحال الرجل ينزع القُراد من البعير ليلذه ذلك فيسكن ويثبت في مكانه حتى يتمكن من أخذه، وربما مال البعض بهذا الشاهد نحو الاستعارة المكنية، وذلك على تشبيه الشخص الغاضب بالبعير الهائج الذي يقترب منه صاحبه لينزع منه القُراد حتى يلذ ويسكن، حذف المشبه به وأثبت لازمه «يقرد» للمشبه... إلخ، والأولى هو الأخذ باتجاه عبد القاهر.

(٧) يقصد بالتمثيل هنا: التمثيل على حد التشبيه «التشبيه التمثيلي».

(٨) «أخرجوا اللفظ مخرجه إذا لم يريدوا تمثيلاً» هو قوله قبل في «ما زال يفتل في الذروة والغارب حتى بلغ منه ما أراد» قال عَقِبَهُ: «فتجعله بظاهر اللفظ كأنه كان منه فتل في ذروة وغارب»، وذلك لا يكون إلا على سبيل الاستعارة التمثيلية التي لا يظهر فيها أثرًا للتشبيه، وإن كانت متفرعة عنه، والشيخ في هذا الفصل لم يزد على أن عرفنا بالكناية والاستعارة والتمثيل، أما حديث المزية الذي وعد به فيأتي في الفصل التالي.

فصل
[ترجيح الكناية والاستعارة والتمثيل على الحقيقة]

قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأن للاستعارة مزيةً وفضلاً، وأن المجاز أبدًا أبلغ من الحقيقة، إلا أن ذلك وإن كان معلومًا على الجملة، فإنه لا تطمئن نفس العاقل في كل ما يطلب العلم به حتى يبلغ فيه غايته، وحتى يغلغل الفكر إلى زواياه، وحتى لا يبقى عليه موضعُ شبهة ومكان مسألة[(١)].

فنحن وإن كنا نعلم أنك إذا قلت: «هو طويل النجاد وهو جمُّ الرماد» كان أبهى لمعناك، وأنبل من أن تدع الكناية وتصرح بالذي تريد، وكذا إذا قلت: «رأيت أسدًا»، كان لكلامك مزية لا تكون إذا قلت: رأيت رجلاً هو والأسد سواء، في معنى الشجاعة وفي قوة القلب وشدة البطش وأشباه ذلك. وإذا قلت: «بلغني أنك تقدِّم رجلاً وتؤخِّر أخرى» كان أوقع من صريحه الذي هو قولك: بلغني أنك تتردد في أمرك، وأنك في ذلك كمن يقول: أَخْرُجُ ولا أخرج، فتقدِّم رجلاً وتؤخِّر أخرى -ونقطع على ذلك حتى لا يُخالجنا شك فيه- فإنما تَسْكن أنفسنا تمام السكون، إذا عرفنا السبب في ذلك والعلة، ولم كان كذلك، وهيَّأنا له عبارة تفهم عنا من نُريد إفهامه[(٢)]. وهذا[(٣)] قولٌ في ذلك:

[بيان المزيّة في الكناية والاستعارة والتمثيل]

اعلم أن سبيلك أولاً أن تعلم أن ليست المزية التي تثبتها لهذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره، والمبالغة التي تدعي لها في أنْفُس المعاني التي يقصد المتكلم إليها بخبره،

---

(١) يقصد أن العلم بالأفضلية والمزية لا يكفي بل لا بدَّ من معرفة العلة والسبب وأن طلب هذه المعرفة ليست خاصة بالمتخصص بل هي أمر فطري في نفس كل عاقل.

(٢) من قوله: «وإن كنا نعلم» إلى قوله: «ولم كان كذلك» جملة واحدة طويلة مفصلة لما قبلها، وحاصلها: فنحن وإن كنا نعلم أن في الكناية والاستعارة والتمثيل مزية، فإن أنفسنا لا تسكن تمامًا إلا إذا عرفنا سببها وعلتها، وكنا قادرين على التعبير عن هذا، والتعبير في جواب الشرط بقوله: «فإنما تسكن أنفسنا...» يشير إلى قلق الباحث وتوتر الناقد المتذوق حتى يعرف علة المزية وسبب الأفضلية، فإذا عرفها سكنت نفسه وهدأت، وأن هذا أمر لا تحكمه القواعد بمقدار ما تدفع إليه الفطرة الإنسانية تلبية لحاجة نفسية هي معرفة أسباب الأشياء اللافتة.

(٣) «هذا» أي البحث في علل المزايا وأسباب التفاضل.

ولكنها في طريق إثباته لها وتقريره إياها[١].

تفسير هذا: أن ليس المعنى إذا قلنا: «إن الكناية أبلغ من التصريح» أنك لما كَنَيْتَ عن المعنى زدت في ذاته، بل المعنى أنك زدت في إثباته، فجعلته أبلغ وآكد وأشد، فليست المزية في قولهم: «جَمُّ الرماد»، أنه دلَّ على قِرًى أكثر، بل أنك أثبت له القرى الكثير من وجه هو أبلغ وأوجبته إيجابًا هو أشد، وادَّعيته دعوى أنت بها أنطقُ وبصحتها أوثقُ[٢].

وكذلك ليست المزية التي تراها لقولك: «رأيت أسدًا» على قولك: رأيت رجلاً لا يتميز عن الأسد في شجاعته وجرأته أنك قد أفدت بالأول زيادة في مساواته الأسد، بل أن أفدت تأكيدًا وتشديدًا وقوةً في إثباتك له هذه المساواة وفي تقريرك لها، فليس تأثير الاستعارة إذن في ذات المعنى وحقيقته، بل في إيجابه والحكم به[٣].

وهكذا قياسُ «التمثيل»، ترى المزية أبدًا في ذلك تقع في طريق إثبات المعنى دون المعنى نفسه[٤]. فإذا سمعتهم يقولون: إن من شأن هذه الأجناس أن تُكسب المعاني نبلاً وفضلاً،

---

(١) يعني ليست المزية فيما يفيده ظاهر اللفظ، فنحو «جمّ الرماد» ليست مزيته في وصفة بكثرة رماده، وكذلك ليست المزية في المبالغة التي ندعيها في نفس المعنى المقصود وهو الكرم مهما كان عظيمًا؛ لأنه لا يقصد إلى حجم الكرم، ولكن يراد تأكيد وقوعه وإثباته بدليله أو بصورته الدالة عليه.

(٢) يربط الشيخ في الكناية بين دلالة اللفظ واستنباط الفكر؛ فكون الشخص كثير الرماد دليل قوي على أنه كريم وأبلغية الكناية تكمن في هذا، وهذا ما يعنيه قوله: «أثبت له القرى من وجه هو أبلغ... وادعيت دعوى أنت بها أنطق وبصحتها أوثق».

(٣) اللافت أن الشيخ نفى أن تكون مزية الكناية في ظاهر اللفظ ونفى أن تكون في ذات المعنى والغرض، لكنه في الاستعارة نفي أن تكون مزيتها في المعنى والغرض حسب ولم ينف أن تكون مزيتها في ظاهر اللفظ!! ربما كان تفسير هذا أن لفظ الكناية وإن كان ممكنًا فإنه لا يفيد المراد بذاته من غير تدخل الفكر في استنباطه اعتمادًا على العرف «راجع شواهد الكناية للتأكد»، أما لفظ الاستعارة فمع أنه ممتنع إلا أن لظاهر معناه نصيب من التصور والتخيل؛ حيث يراد إيقاع صورة الأسد في قلب السامع عند وصف الرجل الشجاع، وعلى أي حال فإن الكناية تشترك مع الاستعارة في أن المزية فيهما تكمن في طريقة إثبات المعنى لا في المعنى ذاته من كرم أو شجاعة، يقصد الشيخ أن المزية في النظم، وهذا يؤول إلى ما قاله الجاحظ: «والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العربي والأعجمي والقروي والبدوي (يقصد الأغراض)، وإنما الشأن في حسن السبك وتخير اللفظ... إلخ.

(٤) وكون مزية التمثيل في نظمه وتركيبه أوضح وأبين من الاستعارة؛ لأن التمثيل إنما يقع في التراكيب كقولنا لمن يتردد بين أمرين دون حسم «أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى»، ولم يستشهد الشيخ هنا؛ لأنه آثر أن يستأنف قضيته السالفة في الألوان البيانية عمومًا من قوله: «فإذا سمعتهم يقولون... إلخ» على أنه عاد للتمثيل في نهاية الفصل فاستشهد له.

وتُوجب لها شرفًا، وأن تُفخِّمها في نفوس السامعين، وترفع أقدارها عند المخالطين، فإنهم لا يريدون الشجاعة والقرى وأشباه ذلك من معاني الكلم المفردة، وإنما يعنون إثبات معاني هذه الكَلِم لمن تثبت له ويُخْبَرُ بها عنه[١].

هذا ما ينبغي للعاقل أن يجعله على ذُكْرٍ منه أبدًا، وأن يعلم أن ليس لنا -إذا نحن تكلمنا في البلاغة والفصاحة- مع معاني الكلم المفردة شُغْلٌ، ولا هي منا بسبيل، وإنما نعمد إلى الأحكام التي تحدث بالتأليف والتركيب. وإذْ قد عرفت مكان هذه المزية والمبالغة التي لا تزال تسمع بها، وأنها في الإثبات دون المثبت، فإن لها في كل واحد من هذه الأجناس سببًا وعلة[٢].

[علة المزية في الألوان البيانية]

أما الكناية، فإن السبب في أن كان للإثبات بها مزيةٌ لا تكون للتصريح، أنّ كل عاقل يعلم إذا رجع إلى نفسه، أن إثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجابها بما هو شاهد في وجودها آكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا ساذجًا غُفلاً[٣]، وذلك أنك لا تدَّعي شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهر معروف وبحيث لا يُشَك فيه، ولا يظن بالمخبِر التجوز والغلط[٤].

---

(١) تعجل البعض فاتهم الشيخ بالتناقض؛ حيث أثبت المزية للمعاني في سياق سابق ونفي المزية عن المعاني هنا، والحق أنه لا تناقض؛ لأن الشيخ عندما أثبت المزية للمعاني كان يقصد نظم المعاني، ونفي حينئذ أن تكون المزية للألفاظ المنطوقة والأصوات المسموعة وعد إلى قوله: «قد فرغنا من حديثنا عن المزية، وأنها من حيز المعاني دون الألفاظ، وأنها ليست لك حيث تسمع بأذنك، بل حيث تنظر بقلبك وتستعين بفكرك... إلخ».
وهنا ينفي المزية عن المعاني وهو يقصد معاني الكلمات المفردة، ويثبتها لطريقة نظم المعاني وتأليفها، فلا تناقض إلا عند المتعجلين، وتابع كلام الشيخ في الفقرة التالية فإنه يفصح عن المراد. وخلاصة هذا أن الشيخ عندما أثبت المزية للمعاني كان يقصد نظم المعاني، وينفيها عن الألفاظ والأصوات وعندما نفى المزية عن المعاني كان يقصد معاني الكلمات المفردة، ويثبتها لنظم المعاني وطريقة تأليفها.

(٢) يُقرر الشيخ في هذه الفقرة أمرين، الأول: أن المزية في النظم وطريقة إثبات المعاني لا في المعاني ذاتها، الثاني: أن للمزية علة وسببًا في كل لون من الألوان البيانية.

(٣) فقولنا: «محمد كريم» دعوى عارية من الدليل، لكن قولنا: «محمد كثير الرماد» دعوى مقرونة بدليلها الظاهر.

(٤) يعني: لا نقول: «هو كثير الرماد» إلا إذا كان كثرة الرماد واقعة ظاهرة فيكون دليلاً قاطعًا على كرمه، ولا نقول: «طويل نجاد السيف» إلا إذا كان يحمل على كتفه غمدًا طويلاً فيكون هذا دليلاً قاطعًا على طول ذلك الشخص، ونحو: «انحنى ظهره وصار يمشي على عصا» دليل واقع قاطع الدلالة على الضعف والكبر، فالمزية في الكناية تكمن في مجيء الدعوى مقرونة بدليلها الظاهر.

وأما الاستعارة، فسببُ ما ترى لها من المزية والفخامة أنك إذا قلت: «رأيت أسدًا» كنت تلطفت لما أردت إثباته له من فرط الشجاعة حتى جعلتها كالشيء الذي يجب له الثبوت والحصول، وكالأمر الذي نُصب له دليل يقطع بوجوده[1]، وذلك أنه إذا كان أسدًا فواجب أن تكون له تلك الشجاعة العظيمة، وكالمستحيل أو الممتنع أن يَعْرَى عنها، وإذا صرَّحت بالتشبيه فقلت: «رأيت رجلاً كالأسد» كنت قد أثبتها إثبات الشيء يترجح بين أن يكون وبين ألا يكون، ولم يكن من حديث الوجوب في شيء[2].

وحكم «التمثيل» حكم «الاستعارة» سواءً، فإنك إذا قلت: «أراك تقدِّم رجلاً وتؤخِّر أخرى»، فأوجبت له الصورة التي يُقْطع معها بالتحير والتردد، كان أبلغ لا محالة من أن تجري على الظاهر[3] فتقول: قد جعلت تتردَّد في أمرك، فأنت كمن يقول: أخرج ولا أخرج، فيُقدِّم رجلاً ويُؤخِّر أخرى.

***

(١) إثبات المعنى بدليله في الاستعارة ليس كالكناية؛ لأن الدليل في الكناية ظاهر واقع مسلم به مثل كثرة الرماد، وطول النجاد، ولكن الدليل في الاستعارة غير واقع ولا مسلم به إلا على سبيل التسامح أو الادعاء والتخيل الضارب بجذوره حتى يصير التعبير الاستعاري كالحقائق، فتكون رؤية الرجل الشجاع أسدًا دليلاً على أنه يفوق في شجاعته أقرانه.

(٢) في هذه الموازنة تسامح كبير؛ لأنها يمكن أن تقع بين التعبير العادي والتشبيه، فقولنا: «محمد شجاع» يثبت الصفة إثبات الشيء يترجح بين أن يكون أو لا يكون، أما قولنا: «محمد كالأسد» فإنا لا نقول هذا إلا كان شجاعًا قطعًا، لكن الاستعارة في نحو «رأيت أسدًا يحمل سيفه» فإنه لا يقطع فقط بإثبات الشجاعة، ولكنه يعطي محمد صورة الأسد وحقيقته ولكن يبدو أن حرص الشيخ على تميز الاستعارة عن التشبيه أدى إلى ما رآه.

(٣) هذا التعليل الذي يعلل به الشيخ مزية التمثيل أجدى مما سبق في الكناية والاستعارة؛ لأنه يعوّل هنا -في التمثيل- على الصورة التي تجسد المعنى المراد وتدل عليه دلالة قاطعة، لكنه في الكناية والاستعارة يذكر أن سبب المزية تأكيد المعنى بذكر دليله ولم يعرض لما فيها من تصوير، لكن هذا الدليل الذي ذكره هناك لا يعدو أن يكون صورة دالة على المعنى دلالة قاطعة، سوى أن تلك الصورة في الكناية واقعة، وفي الاستعارة غير واقعة ولكنها متخيلة فنحو «جم الرماد» صورة مجسدة ناطقة بالكرم وهي واقعة مستمدة من البيئة العربية قديمًا، ونحو «سلمت على أسد» صورة مجسدة للشجاعة لكنها متخيلة غير واقعة= لاستحالة أن تسلم على أسد حقيقي.

ولو أن الشيخ جعل سبب المزية واحدًا في الثلاثة «الكناية والاستعارة والتمثيل» لكان أجدى، لكن ما ذكره على كل حال يؤول إلى شيء واحد هو ما فيها من تصوير مجسد للمعنى مع اختلاف الطريقة.

فصل

[التفاوت في ألوان البيان]

اعلـم أن مـن شـأن هـذه الأجنـاس أن تجـري فيهـا الفضـيلة، وأن تتفـاوت التفـاوت الشديد[١]. أفلا ترى أنك تجد في الاستعارة العاميَّ المبتذل كقولنا: «رأيت أسدًا، ووردتُ بحرًا، ولقيت بدرًا»، والخاصّيَّ النادر الذي لا تجده إلا في كلام الفحول، ولا يقوى عليه إلا أفراد الرجال، كقوله:

وسَـالتْ بأعنـاق المطِـيِّ الأبـاطحُ[٢]

(١) يقصد بهذه الأجناس: الكناية والاستعارة والتمثيل، وأن الفضيلة فيها تتفاوت تفاوتًا شديدًا، والشيخ لا يقصد التفاوت فيما بين هذه الأجناس الثلاثة، ولكن يقصد التفاوت في شواهد الجنس الواحد بدليل ما ذكره من شواهد متفاوتة للاستعارة ولم يعرض لشواهد الكناية ولا التمثيل.
ويقصد بالفضيلة: المزية والخصوصية، وكانت عينه عليها وهو يتتبع مستقرها في معاني النظم وأبرز الجهات التي تعرض فيها المزية -في الأقطاب التي تنجذب إليها المعاني وهي الكناية والاستعارة والتمثيل، وبعد أن بين علة المزية وكيفية حدوثها في هذه الأجناس انتقل لبيان أن هذه الأجناس تتفاوت الفضيلة والمزية فيها بحسب عاميتها وشيوعها أو خاصيتها وندرتها، وقد اقتصر على الاستعارة نموذجا لذلك التفاوت. وهذا الفصل من الأهمية بمكان من جهات عدة منها:
- أنه وهو يقسم الاستعارة حسب مستوياتها يعتمد على الحاسة النقدية التي لا بدَّ منها في الدرس البلاغي.
- أنه يطبق أهم أفكاره النظرية في الإعجاز وهي معرفة طبقات الكلام ليتوسل بهذا إلى تحديد طبقة الأسلوب القرآني بالقياس إلى غيره من الأساليب.
- التأكيد على أن المزية إنما تكون في معاني النظم؛ لأن الاستعارة قد تكون عادية ولكن النظم هو الذي يرقى بها إلى الخاصية الغريبة.
- وإذا كان مدخل الفصول السابقة هو الإعجاز وأدوات البحث فيه، فمن هذا المنطلق يمكن أن تكون ها هنا إشارة إلى أن إعجاز الصور البيانية في القرآن يكمن في جدَّتها وأنها لا تَقْدم ولا تبلى ولا تتفاوت كتفاوتها في كلام الناس، وأن صور القرآن لا يصيبها ما يصيب صور البشر من الشيوع والابتذال؛ لأن شأن الصورة القرآنية شأن سائر القرآن الذي لا يخلق على كثرة الرد.

(٢) البيت ليزيد بن الطثرية -معجم شواهد العربية لعبد السلام هارون ص٨٤، ط ١، مكتبة الخانجي، ١٣٩٢هـ، وصدره:

أخـذنا بـأطراف الأحاديـث بيننـا

والاستعارة في «سالت» حيث استعار السيل للسير السريع الليّن، على أن الخاصية والندرة ليست في ذات الاستعارة؛ لأنها جارية مألوفة، ولكن في إسناد السيل للأباطح، وهذا فصله الشيخ فيما سيأتي، وأشار إليه هنا في قوله: «وقعت في تلك الأباطح فجرت بها».

أراد أنها سارت سيرًا حثيثًا في غاية السرعة، وكانت سرعة في لين وسلاسة، حتى كأنها كانت سيولاً وقعت في تلك الأباطح فجرَتْ بها.

ومثل هذه الاستعارة في الحسن واللطف وعلو الطبقة في هذه اللفظة[١] بعينها قول الآخر:

سَالتْ عليه شِعابُ الحيِّ حين دَعَا   أنصاره بوجوهٍ كالدنانير[٢]

أراد أنه مطاع في الحي، وأنهم يسرعون إلى نصرته، وأنه لا يدعوهم لحرب أو نازل خَطْب إلا أتوه وكثروا عليه وازدحموا حواليه، حتى تجدهم كالسيول تجيء من ها هنا وها هنا، وتنصبُّ من هذا المسيل وذلك، حتى يغَصَّ بها الوادي ويطفحَ منها[٣].

ومن بديع الاستعارة ونادرها إلا أن جهة الغرابة فيه غير جهتها[٤] في هذا قولُ يزيد بن مسلمة بن عبد الملك يصف فرسًا له، وأنه مؤدَّب، وأنه إذا نزل عنه وألقى عنانه في قربوس سرجه وقف مكانه إلى أن يعود إليه:

عَوَّدْتُه فيما أَزور حبائبي   إهمالَه وكذاك كلّ مُخَاطِرِ

وإذا احْتَبَى قَرَبوسُهُ بعنانه   عَلَكَ الشَّكيم إلى انصراف الزائر[٥]

---

(١) يقصد بهذه اللفظة: «سالت» من حيث موقعها ونظمها وإسنادها.

(٢) البيت لسبيع بين الخطيم -معجم شواهد العربية، ١٨٣.

(٣) هذا التعقيب يُعدّ نموذجًا للتحليل الأمثل الذي يستنطق إيحاءات الكلمات ودلالات النظم وما وراء الكلام من غير إعادة نص الكلام، وإن كان يمكن أن يضاف إليه أن إقبالهم عليه وطاعتهم ونصرته له ليس لرغبة أو رهبة، ولكن حبًّا فيه يدل عليه تشبيه الوجوه التي تقبل عليه بالدنانير وهو تشبيه يفور بالنضرة والقوة والانشراح.

(٤) يعني أن جهة الغرابة والندرة في «سالت الأباطح» و«سالت عليه شعاب الحي» ليست في الاستعارة ذاتها؛ لأن استعارة السيل للسير السريع مألوف معروف، وإنما الغرابة في نظمها وإسنادها -مجازيًّا- إلى ما أسندت إليه، فإسناد السيل للأباطح في البيت الأول يزيد من الإحساس بالسرعة، ويُشعر بامتلاء الأباطح وازدحامها بأعناق المطي حتى كأنها تسيل مع السائرين، ثم إن إسناد السيل لشعاب الحي في البيت الثاني يشعر بإقبال سكان الحي جميعًا حتى امتلأ بهم الوادي وازدحمت الشعاب وكأن الشعاب هي التي تسيل. لكن الغرابة في «أَحْتَبَى قربوسه» في الاستعارة نفسها وفي الشبه نفسه؛ لأنها نادرة ولا يكاد يلتفت إليها شاعر آخر.

(٥) عنان الفرس: لجامه، والقربوس: موضع قدم الفارس من سرج فرسه والاحتباء: ثَنْيُ شيئين متصلين حتى يلتقيا، ويستعمل خاصة في ضم الرجل ساقيه إلى ظهره أو ركبتيه وساقيه إلى بطنه بثوب وغيره، وقد استعير هنا لهيئة اللجام في موقعه من القربوس، وأصل الكلام: إذا احتبى عنانه بقربوسه أي =

فالغرابة ها هنا في الشبه نفسه[1]، وفي أن استدرك أن هيئة العنان في موقعه من قربوس السرج كالهيئة في موضع الثوب من رُكبة المحتبي.

وليست الغرابة في قوله:

وسَـــالتْ بأعنـــاق المطِـــيِّ الأبـــاطحُ

على هذه الجملة [الطريقة]، وذلك أنه لم يُغرب لأَنْ جَعَل المطيّ في سرعة سيرها وسهولته كالماء يجري في الأبطح[2]، فإن هذا شبه معروف ظاهر، ولكن الدقة واللطف في خصوصية[3] أفادها بأن جعل «سال» فعلاً للأباطح، ثم عدّاه بالباء، بأن أدخل الأعناق في البين، فقال: «بأعناق المطي» ولم يقل بالمطي، ولو قال: سالت المطي في الأباطح لم يكن شيئًا.

= وُضع فيه على هيئة خاصة، لكنه قلب فقال «احتبى قربوسه بعنانه» والمراد: إذا تركه صاحبه من غير عقال لزيارة أحبّته ظل ساكنًا على الهيئة التي تركه عليها، ووضع العنان في القربوس كناية عن ترك الفرس، وشكيم اللجام: هو الحديدة المعترضة في فم الفرس، وهي موصولة باللجام ليسهل التحكم في حركته، و«علك الشكيم» لاكه في فمه وهو يعني استسلم له ولم يتخلّص منه: كناية عن سكون الفرس وبقائه على حاله لما تركه صاحبه.

وهذه الاستعارة نادرة؛ لأنها لا تكاد توجد عند شاعر آخر، وعدَّها الشيخ من «بديع الاستعارة» أي جديدها ونادرها، والجدة والندرة لا تستلزم الجمال حتما؛ لأن القربوس كلمة ينفر منها الشعر، على أن الشاعر قد أغمض مراده إلى حد ما بالقلب فقال: «احتبى قربوسه بعنانه» وأصله: عنانه بقربوسه؛ لأن العنان حالٌّ والقربوس محل له.

(١) قوله: «وفي أن استدرك» من العطف التفسيري، والشيخ يقصد أن الاستعارة في البيت الثاني استدراك على البيت الأول؛ لأن معنى الأول مطلق وقد يفهم منه أنه عوَّد فرسه عند الزيارة إهماله لينطلق، ومثل هذا يفعله كل مخاطر بفرسه، لكنه استدرك فقيد ذلك المعنى بالاستعارة في «احتبى» ليدل على أن الفرس يظل مكانه لا يفارقه حتى لو نظرت إلى اللجام لوجدته مكانه من القربوس على الهيئة الخاصة التي تُرك عليها والتي تشبه الاحتباء.

(٢) يقصد أن الغرابة والندرة لم تنتج من الاستعارة وحدها في «سَالتْ» على تشبيه المطي في سرعة سيرها وسهولته بالماء يجري... وكلامه يترتب عليه أن الاستعارة لو كانت في «سالت المطي» مثلاً لفُسِّرت على المكنية؛ حيث تشبه المطي بالماء يجري... إلخ، لكن إسناد الفعل للأباطح حتَّم أن تكون في الفعل «سالت» على استعارة السيل للسير السريع، وذلك لامتناع أن تكون في الفاعل «الأباطح» على تشبيهها بالماء؛ لأنه يخل بالمقصود الذي يتجه إلى تصوير السير في الأباطح لا تصوير الأباطح نفسها.

(٣) الخصوصية هي معاني النحو وكيفيات خاصة في النظم كإسناد (سالت) للأباطح وتعديته بالباء لأعناق المطي، وينتج عن هذا مزية معنوية خاصة هي زيادة في المعنى من غير ألفاظ، ولكن بتصرف في النظم، ولم يبين الشيخ المزية هنا اعتمادًا على سبق بيانها في «أسرار البلاغة» ص٢٣، تحقيق: محمود شاكر.

وكذلك الغرابة في البيت الآخر[١] ليس في مطلق معنى «سال»، ولكن في تعديته بـ«على» و«الباء»، وبأن جعله فعلاً لقوله: «شعاب الحيّ»[٢]، ولولا هذه الأمور كلها لم يكن هذا الحسن[٣]، وهذا موضع يدق الكلام فيه.

وهذه أشياء من هذا[٤] الفن:

اليوم يَوْمَانِ مُذْ غُيِّبْتَ عن بصري نفسي فداؤك، ما ذنبي فأَعْتَذرُ[٥]

---

(١) هو قول ابن الخطيم:

سالت عليه شعاب الحين حين دعا أنصاره بوجوه كالدنانير

(٢) تعدية الفعل «سال» بعلي في «عليه» وهو يفيد تدفق الإقبال ويناسب السيل الذي ينزل من علو، والتعدية بالباء أدت إلى التشبيه «بوجوه كالدنانير» وهو يصور إقبال المحب في نضرة ووفرة من النشاط والحيوية والرغبة في الغوث والنصرة، وأما إسناد الفعل لشعاب الحي فإنه -كما سبق- يصور كثرة المقبلين حتى اكتظ بهم الوادي وازدحمت الشعاب، وكأنها هي التي تسيل وتجري، والشيخ قدم الخصوصيات المتصلة بالمتعلقات «التعدية بعلي والباء» على الخصوصية المتصلة بالإسناد؛ لأنه يسير وفق سير الخصوصيات، فقد تقدم «عليه» على الفاعل، ولهذا التقديم لفتة؛ لأن المجرور هو المقصود بالسيل والإقبال.

(٣) يقصد أنه لولا هذه الخصوصيات في النظم لافتقدنا ذلك الحسن، فهو نابع من النظم وليس للاستعارة فيه نصيب لأنها مألوفة، وهذا تأكيد على قوله في صدر العبارة: «وكذلك الغرابة في البيت الآخر ليس في مطلق معنى (سال)، ولكن في تعديته بـ«على»... إلخ».

وربما لا يُسلم للشيخ بهذا؛ لأن للاستعارة دور لا يُنكر ولو كانت مألوفة بدليل أن الشاعر لو قال مثلاً: سارت إليه شعاب الحي أو جرت... لما كان له هذا الحسن الملحوظ في التعبير بالسيل، وإن كانت الاستعارة يزداد حسنها بالنظم كما أن النظم يزداد حسنه بالاستعارة، ولا أظن أن شيئًا من هذا كان يغيب عن فطنة عبد القاهر، ولكن غيرته على النظم وحذره من فتنة الناس بالاستعارة وانشغالهم بها عن مصدر حسنها في النظم هو الذي دفعه إلى ما سبق مع بصيرته بدور الاستعارة، وهذا مما يشي به قوله في نهاية العبارة: «وهذا موضع يدق الكلام فيه».

(٤) اسم الإشارة «هذا» يعود إلى آخر شاهد كان يتحدث عنه الشيخ وهو «سالت عليه شعاب الحي...» بما يدل على أن ما يأتي مثل هذا الفن الذي يعود حسنه إلى نظمه، وأن جمال الاستعارة إنما يتم بمكانها ونظمها، ولو كان لها في ذاتها حسن وغرابة.

(٥) «اليوم يومان» كناية عن استطالة الوقت مع شدة الشوق، وبناء الفعل «غُيبت» للمفعول يشير إلى ميله لتبرئة محبوبه من أن يكون الغياب باختياره، والشطر الثاني يدل على تحيُّره من أن يكون الغياب عقابًا لذنب، فيسأل عن هذا الذنب -إن وجد- ليعتذر عنه، وقد ترفق في سؤاله وعتبه بالدعاء المقدم: «نفسي فداؤك».

أَمسيُ وأَصـــبح لا ألقـــاك وَاحَزَنَـــا لقـــد تـــأَنَّق في مَكروهـــيَ القَـــدَرُ[(١)]

* سوَّار بن المضرَّب وهو لطيفٌ جدًّا:

بِعَـــرض تَنُوفَـــةٍ للـــريح فيهـــا نســـيمٌ لا يَـــروع الـــتُّرْبَ وَانِ[(٢)]

* بعض الأعراب:

ولَـرُبَّ خَصْـم جاهـدين ذوي شَـذًا تَقْـــذي صـــدورُهمُ بِهِـــتْرٍ هـــاتِرِ
لُـــدٍّ ظَـــأَرْتُهمُ عـــلى مـــا سَـــاءَهمُ وخَسَـــأتُ بـــاطَلهمْ بحـــقٍّ ظـــاهِرِ[(٣)]

المقصود لفظ «خسأت».

* ابن المعتز:

حتـى إذا مـا عَـرَف الصَّـيدَ الضَّـارْ وأذِن الصُّـــبحُ لنـــا في الإبصـــار[(٤)]

---

(١) تأنق في كذا: جوده وأتى فيه بالعجب، ويدل قوله: «أمسى وأصبح... » على شعوره بالوحشة والافتقاد، ويدل الشطر الثاني على أنه لما لم يذنب في حقها، ولا يجد علة لغيابها حمّل القدر ما هو عليه من مكروه. والحسن الملحوظ ليس في الاستعارة وحدها في «تأنق»، ولكن من إسنادها للقدر، فلو قال مثلاً: تأنَّق في مكروهي البشر لم يكن شيئًا، ثم إن الشاعر لم يجر على طريقة الشعراء قبله فيقول: حال القدر بيني وبينها أو ظلمني القدر، ولكن «تأنق القدر» ليدل الفعل بصوته ومتنه على الإمعان في التدبير والنيل.

(٢) استعار الروع لإثارة التراب، ومع أنها استعارة غريبة فإن الجمال كله في تلك النسبة؛ حيث جعل النسيم رفيقًا بالتراب لا يروعه، وكأن بينهما مودة ومحبة حتى يداعبه ويلاعبه من غير ترويع ولا تفزيع، والوصف ينسحب على جمال هذه الصحراء ذات النسيم العليل الرفيق.

(٣) «شذًا»: أذى شديد، «تقذى»: تقذف بالقذى، وأصل القذى ما يدخل العين فيؤذيها كذرات التراب أو يخرج منها كالصديد، فاستعير لما تضمره صدورهم أو تفرزه من حقد وقبح. «لدّ»: أعداء متشاحنون، «ظأرتهم»: عطفت بعضهم على بعض من ظأرت الناقة على فصيلها أو أرغمتهم على الصلح من ظأرني على الأمر: راودني وأكرهني، «وخسأت»: دفعت ورميت «هتر» قول كاذب، وقولهم: هترهاتر من الإسناد المجازي للمبالغة في قول القبح والكذب.
والشاعر يفخر بها بذله لهؤلاء المتشاحنين حتى ألان قلوبهم واستل الأحقاد من بينهم ودفع باطلهم بالحق الناصع. والاستعارة المقصودة في «خسأت» وهو في الأصل للرمي بالحجارة من خاسأ القوم وتخاسئوا: تراموا بينهم بالحجارة، أو من خسأ الكلب: طرده وزجره ثم استعير هنا لدفع الباطل دفعًا قويًا، وفيها إشارة إلى أن الباطل قد تجسد في نفوسهم وأصبحت له صورة كريهة يرميها ويدفعها ويسعى لإزالتها، فالاستعارة في الفعل إنها يظهر حسنها من تعديه للمفعول حتى صارت له صورة مجسدة، وقد مكن لهذه الاستعارة أنها في معنى مقتبس من قوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ﴾ [الأنبياء: ١٨].

(٤) الشطر الأول أصله: حتى إذا ما عرف الضاري الصيد، والضاري: الكلب، والجملة كناية عن ظهور=

المعنى: حتى إذا تهيَّأ لنا أن نُبْصر شيئًا، لما كان تعذُّر الإبصار منعًا من الليل جعل إمكانه عند ظهور الصبح إذنًا من الصُّبح.

وله:

بخيـــلٌ قـــد بُليـــتُ بـــه يكُـــدُّ الوعـــدَ بـــالحجج [١]

وله:

يناجيني الإخلافُ من تحت مَطْلِهِ فتختصِمُ الآمالُ واليأسُ في صدري [٢]

ومما هو في غاية الحسن، وهو من الفن الأول [٣] قول الشاعر أنشده الجاحظ:

= تباشير الصبح ظهورًا يتيح للكلب معرفة الصيد والاستعارة في «أذن الصبح» تتجاوب مع ذاك المعنى وتؤكده، وتحليل الشيخ يعني أنه استعار الإذن لإمكان الرؤية أو شبه الصبح بشخص يعطي الإذن.. وفيه إعلاء من شأن الصبح وإحساس بقيمته لتوقف الإبصار والرؤية عليه، وقد كشف الشيخ عن مفتاح الإبداع الذي ألهم الشاعر هذه الاستعارة في قوله: «لما كان تعذر الإبصار منعًا من الليل جعل إمكانه إذنًا من الصبح»، يعني أن قول الناس عند استحالة الإبصار: منع الليل منه هو الذي ألهم الشاعر أن يقول عند إمكان الإبصار: إذن الصبح فيه.

(١) البخل هنا غير حقيقي؛ لأنه يصف محبوبه بالتمنع الذي يضنيه فاستعار له البخل وعدَّه بلاء بسبب ما يعانيه، والاستعارة المقصودة في «يكدّ الوعد»، فاستعار الكد للإخلاف استعارة تصريحية، ومع غرابة هذه الاستعارة فإن صورتها لا تكتمل إلا بنظمها وموقعها بين الحجج الكادّة والوعد المكدود وهذا يجسد الحجج ويعطيها صورة قاسية ممقوتة، كما يجسد الوعد ويعطيه صورة المجني عليه من تلك الحجج الظالمة، وإذا كان الوعد قد صار مرهقًا ضائقًا من كثرة التعلل فما بال الشاعر نفسه؟

(٢) في هذا البيت أكثر من استعارة، ولم يحدد الشيخ أيها يقصد، ويبدو أنه عول على ذوق المستمع؛ لأن البيت كله صورة ناطقة بالحسن دالة على الصدق، فالشاعر يبدي حذره وخوفه من مطل وتسويف حبيبه، فلا هو مانع ولا هو مانح، ومن كثرة خوفه وتفكيره تجسد له المطل في صورة كريهة بقرينة الظرفية في (تحت) ومن تحت المطل يُطل الخلف يناديه خفية لينذره، ولأن الخلف لم يقع بعد، وإنما يلوح له، فإن الشاعر ما يزال يتردد بين اليأس والأمل، وقد قوى هذا التردد المتحير حتى تجسَّد في نفسه الأمل واليأس في صورة شخصين يختصمان ويتنازعان في صدر مرهق لا يحتمل، لكنه مع مناجاة الإخلاف كان يميل إلى تغليب الأمل، ولهذا تقدمت «الآمال» مجموعة.

فالاستعارة الأولى إذن في مناجاة الإخلاف من تحت المطل، والثانية في اختصام الآمال واليأس، ولا نستطيع أن نفصل بين الاستعارة ونظمها حتى كأن كل شطر استعارة مركبة (تمثيلية). مع إمكان القول بالاستعارة المفردة في الفعل (يناجيني) المستعار للخطور في النفس، ولكن أين يذهب تجسيد المعاني الذي تدل الظرفية عليه، والذي يرجح التجوز في التركيب.

(٣) يبدو أن الشيخ يقصد بالفن الأول: القديم الأقرب إلى السليقة ونقاء الفطرة أو الابتكار والجدة، ولا يقصد ما يقابل الثاني أو الثالث.

لقـد كنـت في قـوم عليـك أشـحة ... بنفـسك إلا أن مـا طـاح طـائحُ
يـودُّون لـو خـاطوا عليـك جلـودَهُم ... ولا تدفعُ الموتَ النُّفوسُ الشَّحائحُ (١)

قال (٢): وإليه ذهب بشار في قوله:

وصـاحبٍ كالـدُّمَّلِ المُمِـدِّ ... حَمَلْتُـه في رُقعـةٍ مـن جلـدي

[دليل على أن حسن الاستعارة في نظمها]

ومن سر هذا الباب، أنك ترى اللفظة المستعارة قد استعيرت في عدة مواضع، ثم ترى لها في بعض ذلك ملاحة لا تجدها في الباقي، مثال ذلك أنك تنظر إلى لفظة «الجسر» في قول أبي تمام:

لا يطمـعُ المـرءُ أن يَجْتَـاب لُجتـه ... بالقول ما لم يكـن جِسْرًا لـه العمـلُ (٣)

وقوله:

---

(١) يرثي الشاعر عزيزًا عليه بأنه كان محبوبًا في قومه، وهم به متمسكون، وبنفسه شحيحون لا يفرطون، إلا أن ما قدر له الهلاك فهو هالك لا بدَّ، وقد تجسد هذا المعنى في البيت الثاني في صورة تمثيلية تخيلية تذوب فيها الاستعارة وتتلاشى والصورة هي: «يودون لو خاطوا عليك جلودهم» فهل يمكن القول بأنه استعار الخياطة للمحافظة؟ إذًا لماعت الصورة وضاع حسنها، ولكنه يشبه صورة قوم فقدوا عزيزًا وهم يضنون به، وكأنهم لو استطاعوا أن يخيطوا جلودهم عليه لفعلوا، وهذه الصورة تجسد الحب الصادق، وتبرز الشعور بالأسى لعدم القدرة على دفع ما لا بدَّ منه: «ولا تدفع الموت النفوسُ الشحائح»، وهذا من أبلغ التصدير الذي يرد فيه عجز الكلام على صدره ليلتقي طرفًا الدائرة حول المعنى المسيطر الذي تتجسد فيه المعاناة.

(٢) قال: يقصد الجاحظ الذي يرى أن قول بشار: وصاحب... مأخوذ من قول السابق: يودون...، «الدمل الممد»: الذي استوى قيحه حتى يوجع ويؤلم، وقد أخذ بشار الصورة مع اختلاف يسير يناسب اختلاف الغرض؛ لأنه مضطر للإبقاء على صاحبه والحفاظ عليه رغم ما يسببه له هذا من أرق وقلق؛ لأنه «كالدمل الممد» بخلاف الصورة السابقة المجسدة للحب الشديد، وشتان بين من يحمل صاحبا في رقعة صغيرة من جلده وبين من يودون لو خاطوا جلودهم على فقيدهم، وصورة بشار كالسابقة في صعوبة تحديد لفظ مفرد تجري فيه الاستعارة؛ لأن التركيب كله استعارة، واستشهاد الشيخ بهذين الشاهدين أبلغ في الدلالة على تعاضد أجزاء النظم والتصوير لأداء المعنى المراد، وقد قدم لهما بقوله: «ومما هو في غاية الحسن» من أجل هذا.

(٣) «يجتاب»: يقطع ويخترق، «البحر اللجي»: الواسع المرتفع الأمواج، والشاعر يصف موقفًا صعبًا اجتازه الممدوح، فشبه ذلك الموقف بالبحر اللجي الذي لا يجتاز بالكلام ولكن بالعمل والمخاطرة، فاستعار الجسر لسبب ووسيلة الاجتياز والوصول.

بَصُرْتَ بالراحة العظمة فلم تَرَهَا تُنَال إلا على جِسرٍ من التعب[١]

فترى لها في الثاني حسنًا لا تراه في الأول، ثم تنظر إليها في قول ربيعة الرَّقِّي:

قالت عسى، وعسى جسرٌ إلى نَعَمِ قولي نَعَمْ، ونعم إن قلتِ واجبةٌ

فترى لها لُطفًا وخلابةً وحسنًا ليس الفضل فيه بقليل[٢].

ومما هو أصلٌ في شرف الاستعارة أن ترى الشاعر قد جمع بين عدة استعارات قصدًا إلى أن يُلحق الشكل بالشكل، وأن يتم المعنى والشبه فيما يريد[٣]، مثاله قول امرئ القيس:

فقلت له لمّا تمطى بصلبه وأردف أعجازًا وناء بكلكل[٤]

لما جعل لليل صلبًا تمطى به، ثَنَّى ذلك فجعل له أعجازًا قد أردف بها الصلب، وثلَّث

---

(١) من قصيدة يمدح بها المعتصم ويخاطبه قائلاً: أدركت ببصيرتك أن الراحة الكبرى بالظفر إنما تُنال باجتياز المشاق، وقد استعار الجسر للسبب والوسيلة المعنوية، من استعارة محسوس لمعقول استعارة تصريحية تبرز المشقة في سبيل تحقيق الآمال، ومع أن الاستعارة والتعبير بالجسر في البيت الأول من ملائمات ومرشحات الاستعارة في «يجتاب لجته» إلا أن نظم جملتها يفتقد السلاسة بسبب تقديم خبر كان والمجرور على اسمها، وهو تقديم اضطراري من أجل القافية في «ما لم يكن جسرًا له العمل» بخلاف السلاسة التي نجدها لنظم الاستعارة في البيت الثاني، ولهذا كان فيها حسن لا نجده في الأول.

(٢) إنما كان للاستعارة في البيت الثالث لطف وخلابة وحسن تتفوق به عن مثيلاتها في السابقين لما فيها من طرافة وسلاسة وتمكن وتفاؤل وإيجاز؛ لأنها وقعت بين أدوات تقوم مقام الجمل «عسى ونعم».
وهكذا يتبين أن الاستعارة في الشواهد الثلاثة هي هي، ولكن تفاوت حسنها مما يدل على أن حسن الاستعارة يعود إلى نظمها الذي وقعت فيه، وقد وظف الشيخ الذوق النقدي في خدمة أفكاره البلاغية.

(٣) يعني أن الجمع بين عدة استعارات مفردة بقصد تلاؤم الشكل وتمام المضمون واكتمال الصورة: صورة من صور النظم الذي يؤدي إلى شرف الاستعارة وحسنها.

(٤) يصف الليل بمنتهى الطول بدايةً ووسطًا وانتهاءً، فاستعار للوسط صلبًا يتمطى، وكل ما له صلب إذا تمطى زاد في طوله، واستعار للنهاية أعجازًا يردف بعضها بعضًا بما يدل على إحساسه بأنه لا ينتهي أبدًا طالما تترادف الأعجاز ثم استعار لأول الليل كلكلاً ينوء به ويثقل على صدر مكابده وساهره، ولم يراع الشاعر الترتيب الزمني لبداية الليل ووسطه ونهايته، وإنما بدأ بالأثقل على نفسه وهو الوسط فالذي يليه، فهي استعارات ثلاث تمثل أجزاء كلٍّ واحد، وهذا يمثل قمة التواصل والتماسك كما يشير إليه قوله: «فاستوفى له جملة أركان الشخص»، ولو أن أحد الذين جاءوا بعد الشيخ استنبط من هذه الجملة أن هذه استعارة واحدة من نوع المكنية لكان محقًا؛ إذ يكون قد شبه الليل بالجمل البارك الذي تمطى بصلبه وأردف عجزه وناء بكلكله، حذف المشبه به وأثبت لوازمه الثلاثة للمشبه على سبيل الاستعارة المكنية المركبة، ولكن الشيخ على كل حال كان ينظر إليها على أنها استعارات عدة متواصلة متماسكة تستمد شرفها من نظمها.

فجعل له كلكلاً قد ناء به، فاستوفى له جملة أركان الشخص، وراعى ما يراه الناظر من سواده إذا نظر قُدَّامه، وإذا نظر إلى خلفه، وإذا رفع البصر ومدَّه في عُرض الجوِّ.

[القول في نظم الكلام ومكان النحو منه]

واعلم أن ها هنا أسرارًا ودقائق لا يمكن بيانها إلا بعد أن تُقدِّم جملة من القول في النظم وفي تفسيره والمراد منه، وأيُّ شيء هو؟ وما محصوله ومحصول الفضيلة فيه؟ فينبغي لنا أن نأخذ في ذكره وبيان أمره، وبيان المزية التي تُدَّعَى من أين تأتيه وكيف تعرض فيه؟ وما أسباب ذلك وعِلَله؟ وما الموجب له؟[١]

وقد علمت إطباق العلماء على تعظيم شأن النظم وتفخيم قدره والتنويه بذكره، وإجماعهم أن لا فضل مع عدمه، ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقم له، ولو بلغ في غرابة معناه ما بلغ[٢]، وبَتَّهُم[٣] الحكم بأنه الذي لا تمام دونه، ولا قوام إلا به، وأنه القطب[٤] الذي عليه المدار، والعمود الذي به الاستقلال، وما كان بهذا المحل من الشرف، وفي هذه المنزلة من الفضل، وموضوعًا هذا الموضع من المزية، وبالغًا هذا المبلغ من الفضيلة كان حرًى بأن توقظ له الهمم، وتُوكَّل به النفوس، وتُحرَّك له الأفكار، وتُستخدَم فيه الخواطر، وكان العاقل جديرًا ألا يَرضى من نفسه بأن يجد فيه سبيلاً إلى مزية عِلْم وفضْل استبانة، وتلخيص حجة، وتحرير دليل ثم يُعرض عن ذلك صفحًا، ويطوي دونه كشحًا[٥]، وأن يربأ بنفسه، وتدخل عليه

---

(١) يتحدث الشيخ في هذه الفقرة عن منهجه في حديثة عن النظم وأنه يبدأ بتعريفه وماذا يجب فيه ومصدر المزية، وذلك قبل الخوض في أسرار ودقائق تتعلق به ويقصد بها المزايا والمحاسن التي تنشأ من التصرف في النظم كما في أبيات البحتري التي تأتي فيما بعد.

(٢) يتحدث الشيخ عن الحد الأدنى الذي يجب تحققه في النظم وهو الاستقامة، فلا قيمة ولا مزية في نظم لم يستقم ترتيب كلماته ولو كان في معناه غرابة وندرة وخصوصية.

(٣) «بَتُّهُم الحكم ...» قطعهم وجزمهم بأنه لا تمام للمعنى دون نظم مستقيم.

(٤) «القطب»: حديدة تدور عليها الرحى، والقطب: سيد القوم وملاك الشيء ومداره. «القاموس»: فيكون استعارة تبرز قيمة النظم، وأنه الأساس الذي تدور عليه المعاني.

(٥) «يعرض عن ذلك صفحًا»: يعرض متجافيًا، وصفح الشيء عَرْضه وجانبه كعرض السيف والوجه، و«يطوي دونه كشحًا»: يتباعد عنه، وأصل الكشح: ما بين الخاصرة إلى الضِّلَع الخَلْف، والكاشح: الذي يطوي كشحه على العداوة، وقيل: الذي يتباعد عنك «القاموس». وحاصل هذه الفقرة: إذا كان النظم بهذه المنزلة الشريفة كان حريًا بأن تحفز له الهمم، وكان جديرًا بالعاقل أن يسلك كل سبيل يوصل إلى مزية فيه أو بيان وتلخيص «شرح وتفصيل»؛ لأن إعراضه عن هذا مما لا يليق بعقله.

الأنفة من أن يكون في سبيل المقلِّد الذي لا يبت حُكمًا، ولا يقتل الشيء علمًا[١]، ولا يجد ما يُبْرِئ من الشبهة ويشفي غليل الشاك وهو يستطيع أن يرتفع عن هذه المنزلة، ويُباين مَنْ هو بهذه الصفة، فإن ذلك دليل ضعف الرأي وقِصر الهمة ممن يختاره ويَعمل عليه[٢].

[تعريف النظم]

اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله[٣]، وتعرف مناهجه التي نُهِجَتْ فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رُسِمَتْ لك فلا تُخِلَّ بشيء منها[٤].

وذلك أنا لا نعلم شيئًا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: «زيد منطلق» و«زيد ينطلق» و«ينطلق زيد» و«منطلق زيد» و«زيد المنطلق» و«المنطلق زيد» و«زيد هو المنطلق» و«زيد هو منطلق»[٥].

وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك: «إن تَخرجْ أخرجْ» و«وإن خرجتَ أخرجْ» و«إن تخرج فأنا خارج» و«أنا خارج إن خرجت» و«أنا إن خرجت خارج».

وفي الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك: «جاءني زيد مسرعًا» و«جاءني يسرع»

---

(١) يربأ بنفسه عن كذا: يعلو بها عن السقوط فيه، يعني ينبغي للعاقل أن يعلو بنفسه ويأنف من التقليد الذي يقتصر على ظواهر الأمور دون عمق أو جزم.

(٢) يعني: ينبغي للعاقل أن يتجنب الكسل العقلي طالما كان قادرًا على مواجهة الشبهة ودفع الشك، فإن الركون إلى هذا الكسل من ضعف الرأي وقصر الهمة.

(٣) قوانين النحو وأصوله: هي الأسس التي تحكم الصلات والعلاقات بين الكلم في النظم.

(٤) مناهج النحو ورسومه: قوانينه وأصوله، وهي أيضًا طرق تعلق الاسم بالاسم في الجملة الاسمية وطرق الاسم بالفعل في الجملة الفعلية وطرق مجيء الحرف والأدوات، وحديث الشيخ هنا عن المستوى الأول للنظم، وهو النظم الصحيح المستقيم كما يدل قوله: «فلا يخل بشيء منها». أما المستوى الثاني فهو الذي يعمد فيه الناظم إلى التخير والتدبر على وجوه بحسب الغرض المقصود، وسيأتي ما يشير إليه.

(٥) هذه الوجوه تشترك في أصل المعنى، ثم يختص كل وجه بميزة وخصوصية فيه والناظم يهتدي للفروق بينها ويستعمل كلا حسب معناه بالفطرة أو بالثقافة والمعرفة، وقول الشيخ: «فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: ...» يدل النظر بمعنى التأمل والتدبر- على حاجة الناظم في عصره إلى الثقافة التي تعين على النظر والتدبر لمعرفة الفروق، وذلك بعد ضعف جانب الفطرة والسليقة التي تهدي الناظم في عصر الشيخ «القرن الخامس الهجري».

و«وجاءني وهو مسرع» أو«وهو يسرع» و«جاءني قد أسرع» و«جاءني وقد أسرع»[(١)]، فيعرف لكلٍّ من ذلك[(٢)] موضعه ويجيء به حيث ينبغي له.

وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضع كلا من ذلك في خاص معناه، نحو أن يجيء بـ«ما» في نفي الحال وبـ«لا» إذا أراد نفي الاستقبال، وبـ«إنْ» فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون، وبـ«إذا» فيما علم أنه كائن[(٣)].

وينظر في الجمل التي تُسْرد فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع «الواو» من موضع «الفاء»، وموضع الفاء من موضع «ثم»، وموضع «أو» من موضع «أم»، وموضع «لكن» من موضع «بل»[(٤)].

ويتصرف في التعريف والتنكير والتقديم والتأخير في الكلام كله، وفي الحذف والتكرار والإضمار والإظهار فيصيب بكلٍّ من ذلك مكانه ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له[(٥)].

---

(١) تشترك هذه الصياغات والوجوه في أصل المعنى، ثم تذهب كل صياغة بميزة وخصوصية، ولهذا كان لكل وجه ولكل صياغة موضعها الأنسب الذي ينبغي أن تستعمل فيه.

(٢) يعود اسم الإشارة (ذلك) إلى الوجوه المتعددة في كل من الخبر والشرط والحال، ثم إن معرفة موضعه ومجيئه حيث ينبغي يعني أن يأتي كل وجه مناسبًا لسياقه ومطابقًا لغرض المتكلم أو مطابقًا لمقتضى حال المخاطب.

(٣) النظر في معاني الحروف ووضع كلٍّ في خاصِّ معناه مما يتوقف عليه صحة النظم واستقامة المعاني، وهو من أسس البلاغة التي يجب أن تتحقق في الأسلوب عند تَطلبِ الحسن.

(٤) مجيء الفصل والوصل كلٍّ في موضعه وحيث ينبغي له من البلاغة العالية التي لا تتاح إلا لأصحاب الملكات والدربة، وهو باب يجمع بين صحة الدلالة وحسنها، ويمكن مراجعة كتاب مغني اللبيب لابن هشام وكتاب الأزهية في علم الحروف للهروي، للوقوف على الفروق الدقيقة لأدوات العطف.

(٥) مجيء التعريف والتنكير والحذف والتكرار والإظهار كلٍّ في موضعه الذي يناسبه مما تقتضيه البلاغة العالية، وقد بحث المتأخرون هذه الأمور في علم المعاني وفي أحوال المسند والمسند إليه.

وجملة هذه الوجوه من تعلق الكلم بعضه ببعض والتي كاد الشيخ أن يستقصيها في أبوابها تدل على أمور:

- تجاوز مستوى إفهام المعاني إلى الصنعة التي تعتمد النظر والتدبر لتخير أنسب وجوه النظم للسياق والغرض -غرض المتكلم أو حال المخاطب.

- حاجة الناظم إلى ثقافة لغوية تمكنه من معرفة وجوه النظم المتعددة في كل باب وفي كل أسلوب ليتسنى له النظر فيها وتخير الأنسب منها لخاص معناه.

- حاجة الناظم المبدع إلى ثقافة نقدية وقدرة ذوقية ودربة تمكنه من معرفة الفروق بين وجوه الكلام - صياغات المعنى الواحد- بواسطة الموازنة والترجيح قبل التخير.

وعبد القاهر يؤسس بهذا مبدأ لم يُلتفَت إليه وهو أن المبدع ناقد نصه قبل أن ينقده الآخرون. =

هذا هو السبيل، فلستَ بواجد شيئًا يرجع صوابه إن كان صوابًا، وخطؤه إن كان خطأ إلى النظم ويدخل تحت هذا الاسم إلا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه، ووُضع في حقه أو عومل بخلاف هذه المعاملة، فأزيل عن موضعه واستُعمل في غير ما ينبغي له(١)، فلا ترى كلامًا قد وُصِفَ بمزية وفضل فيه إلا أنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصل من أصوله، ويتصل بباب من أبوابه(٢).

= وعد إلى كلامه في ضرورة النظر في وجوه كل باب ومعرفة الفروق بينها، وأن يستعمل كل وجه في خاص معناه وحيث ينبغي.

(١) حاصل هذه العبارة: أن كل صحة أو فساد بسبب النظم هو في الوقت نفسه بسبب معنى من معاني النحو؛ لأن النظم عنده هو توخي معاني النحو، وهذا المعنى نفسه جاء مضمنا في العبارة التالية من قوله: «فلا ترى كلامًا...» وتضيف إلى ذلك المزية، فكل مزية في النظم بسبب معنى من معاني النحو، وقد صاغ الشيخ فكرته في العبارتين بأسلوب القصر وبطريق النفي والاستثناء الذي يدل على ثقته فيما يقول، وسعيه إلى إقناع غيره.

(٢) سبق أن معاني النحو هي طرق تعليق الكلم بعضها ببعض سواء كان ذلك في باب الخبر أو الشرط أو الحال أو الاستفهام... إلخ، وهي نوع الصلات بين الكلمات في النظم، وإذا تقرر أن كل صحة أو فساد أو مزية في النظم ترجع إلى معنى من معاني في النحو، فإنه يعني أن كل صحة أو فساد أو مزية في النظم ترجع إلى مواقع المفردات في النظم، ففي قول امرئ القيس مثلاً:

وقد أغتدي والطير في وُكُناتها ... بمنجرد قيْدِ الأوابد هيكل

كني عن التبكير الشديد بقوله: «والطير في وكناتها» وهذه الكناية تستمد ميزتها وقيمتها من موقعها حالاً مؤكدة للفعل «أغتدي» بمعنى أخرج في الغدو وفي البكور، والكناية صورة من الواقع صادقة وناطقة الدلالة على هذا التبكير، فميزة الكناية إذن مستمدة من النظم وترجع إلى معنى من معاني النحو هو وقوع الكناية حالاً من فاعل الفعل «أغتدي»، ولولا هذا الموقع لما كان لها مزية، بل لو خلعت هذه الحال من موقعها فقدمتها أو أخرتها لفسد النظم.

وأوضح من هذا قوله تعالى في وصف المنافقين الذين عاينوا النور فعافوه لمرض في قلوبهم فحرموا من ذلك النور: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة: ١٨]. فأصل الجملة: هم صم وهم بكم وهم عمي لا يرجعون، لكن النظم القرآن أسقط ضميرهم الذي أسندت إليه هذه الأوصاف الثلاثة والمعنى الذي يراد التنبيه إليه من هذا الحذف هو سقوطهم في الضلال والتعجيل بذكر ما آلوا إليه تعجيلاً يدل على غضب الجبار عليهم عندما أصموا آذانهم عن الحق وأغلقوا أبصارهم دونه فحكم عليهم بسلب ما عطلوه من نعم الله عليهم حكما نهائيًا لا أمل بعده للرجوع إلى الحق ﴿فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة: ١٨]. فعاد إلى إظهار ذلك الضمير مقدمًا على النفي لتأكيده وأن ذلك الحكم مخصوص بهم، فالمزية إذن معنى إضافي ليس مفهومًا من لفظ بعينه ولكن تستنبط من خصوصية في النظم وهي راجعة إلى معنى =

هذه جملة لا تزداد فيها نظرًا إلا ازددت لها تصورًا، وازدادت عندك صحة، وازددت بها ثقة، وليس من أحد تحركه لأن يقول في أمر النظم شيئًا إلا وجدته قد اعترف لك بها أو ببعضها، ووافق فيها دَرَي ذلك أو لم يدر، ويكيفك أنهم قد كشفوا عن وجه ما أردناه؛ حيث ذكروا فساد النظم، فليس من أحد يخالف[1] في نحو قول الفرزدق:

وما مثله في الناس إلا مُمَلَّكًا ... أبو أمِّه حَيٌّ أبوه يقاربه[2]

وقول المتنبي:

ولذا اسم أغطيةِ العيون جُفُونُها ... من أنها عَمَلَ السيوف عواملُ[3]

= من معاني النحو هو حذف الضمير أولاً وذكر وتقديمه ثانيًا.

ومثال ما ساء نظمه وغمض معناه لسوء الموقع -والمواقع هي معاني النحو- قول الشاعر:

وصيَّرني هواك وبي ... لحيْني يُضرب المثل

فأصل الترتيب الذي يفهم: وصيرني هواك لحيني (لهلاكي) وبي يضرب المثل، فلما حدث ذلك التقديم والتأخير الذي لا تقره اللغة تعسر المعنى، وهو شاهد على أن كل سوء في النظم يرجع لمعنى من معاني النحو أي لسوء الموقع.

(١) حاصل هذا أن فكرة الشيخ -حول ارتباط الصحة والخطأ بمعاني النحو- تحتاج إلى تأمل حتى يمكن تصورها، وأنه لا يرفضها إلا من أخذ بظاهر الأمور، ويبدو أنه كان هناك من يجادل فيها رغم اعترافهم ضمنا بها عند حديثهم عن فساد النظم، واستشهادهم بقول الفرزدق: «وما مثله في الناس إلا مُمَلَّكًا...»، فإن فساد نظمه يرجع إلى سوء الترتيب واضطراب مواقع الكلمات.

(٢) استشهد الشيخ بهذا البيت ليستدل به على أن فكرته السابقة قارة في ضمائر العلماء عند استشهدوا ببيت الفرزدق على فساد النظم، وقد أجمع النقاد والبلاغيين بعد عبد القاهر على ذمه، ويذكر الخطيب أنه من التعقيد اللفظي لاختلال النظم حتى لا يدري معه السامع كيف يتوصل إلى معناه، وأصله: «وما مثله في= الناس حي يقاربه إلا أبو أمه أبوه» [راجع: «الإيضاح» بتعليق البغية لعبد المتعال الصعيدي، مطبعة الآداب، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م].

(٣) يتحدث الشاعر عن أثر العيون الساحرة في القلوب، وأنها تعمل عمل السيوف، ولهذا استعاروا الجفن وهو غمد السيف لغطاء العين، فكأنهم ما سموا غطاء العين جفنًا إلا لشبه العيون بالسيوف، وهذا تعليل شعري يعتمد على التخيل، سوى أن المتنبي عقَّد المعنى بسوء الترتيب وفساد النظم من عدة جهات:

١- أضاف جفون إلى ضمير العيون دون مسوغ لغوي لهذه الإضافة؛ لأن المقصود بالجفون هنا جفون السيوف.

٢- قدم معمول خبر إن عليه، وكان الأصل الصحيح أن يقول: من أنها عوامل عمل السيوف.

٣- قدم العلة على المعلول، وكان الأصل أن يقول: عمل العيون عمل السيوف ولذا أغطية العيون جفون، والشاهد أن المتنبي أساء الترتيب وأفسد النظم بتغيير المواقع فعقد المعنى وأبهمه.

وقوله:

الطِّيـــب أنـــت إذا أصـــابك طيبُـــه ... المـاء أنـــت إذا اغتســـلْتَ الغاســـلُ(١)

وقوله:

وفـــاؤكما كـــالرَّبع أشـــجاه طاسِـــمُهْ ... بـــأن تُســـعِدا والـــدمعُ أشـــفاه ســـاجِمُهْ(٢)

وقول أبي تمام:

ثانيـــة في كَبِـــدِ الســـماء ولم يكـــن ... كـــاثنين ثـــانٍ إذْ همـــا في الغـــار(٣)

وقوله:

يَـدِي لمـن شـاء رَهْـنٌ لم يَـذُق جُرَعًـا ... مـن راحتيْـكَ دَرَيَ مـا الصَّـابُ والعَسَـلُ(٤)

---

(١) يقصد الشاعر أن الممدوح هو نفسه الطيب، فما يفوح من الطيب عند التطيب هو من الممدوح للطيب، وعندما يغتسل فإنه لا يتطهر بالماء، ولكن الماء هو الذي يتطهر بملامسة الممدوح، وهذا غلو في المعنى أدى على تعقيد اللفظ وفساد النظم؛ إذ فصل بين المبتدأ الثاني وخبره، وأصله الطيب أنت طيبه إذا أصابك، والماء أنت غاسله إذا اغتسلت، وهذا الفصل لا يجوز إذا أدى إلى اللبس.

(٢) سبق ابن سنان عبد القاهر في الاستشهاد بهذا البيت على التعسف ووضع الألفاظ في غير مواضعها وتقديره: «وفاؤكما بأن تسعدا كالربع أشجاه طاسمه، ففصل وقدم وأخر» [راجع: «سر الفصاحة» ١٠٣ تصحيح عبد المتعال الصعيدي، مطبعة صبيح، ١٣٨٩ هـ- ١٩٦٩م)].
والمعنى أن الشاعر يخاطب صاحبيه فيقول: وفاؤكما بإسعادي على البكاء كالربع أشجاني دارسه فبكيت دون توقف وإن أشفي الدمع للنفوس هو ساجمه أي سائله والمستمر منه.

(٣) البيت في مدح المعتصم وهجاء مصلوبين، يقول: إن أحدهما كان ثانيًا للآخر يعني في معيّته وهما مصلوبان في أعلى مكان ظاهر للعيان «كبد السماء»، وينفي أن تكون هذه المعيّة كمعية الرسول وصحبه في الغار، لكنه تكلف المعنى دون طائل فأساء النظم وعقد اللفظ وتقديره: لم يكن أحدهما ثانيًا للآخر كاثنين؛ إذ هما في الغار.

(٤) يقصد الشاعر: من لم يذق جرعًا من راحتيك لم يدر ما طعم المرارة ولا الحلاوة، وهذا كناية عن بطشه بالمسيء وجوده للمحسن، وأنه لا نظير لجوده ولا لبطشه، ويتحدى الشاعر ابتداءً أن يكون قد دري أحد طعمهما من غير يد الممدوح بقوله: «يدي لم شاء رهن لم يذق...»، فحذف وقدم وأخر دون سند من النحو واللغة، فأساء النظم وعقد المعنى.
واللافت أن كل هذه الشواهد التي فسد نظمها من المدح المبالغ فيه، والشيء إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده، والمدح إذا لم يكن له رصيد من الإحساس والصدق تكلفه الشاعر ولم تسعفه نفسه بالمعنى المقصود مما يؤدي إلى تعقيد اللفظ وفساد النظم. كما يتبين في كلِّ هذه الشواهد الصلة الوثيقة بين فساد النظم ومعاني النحو من تقديم أو تأخير أو حذف لا مسوغ له في اللغة.
والحس النقدي ظاهر في الحكم على تلك الأبيات وتقويم نظمها وصياغتها، ومع أنه حكم كان =

وفي نظائر ذلك مما وصفوه بفساد النظم وعابوه من جهة سوء التأليف(١) أن الفساد والخلل كانا من أن تعاطي الشاعر ما تعاطاه من هذا الشأن على غير الصواب، وصنع في تقديم أو تأخير أو حذف وإضمار أو غير ذلك ما ليس أن يصنعه، وما لا يسوغ ولا يصح على أصول هذا العلم.

وإذا ثبت أن سبب فساد النظم واختلاله ألا يُعمَل بقوانين هذا الشأن(٢) ثبت أن سبب صحته أن يعمل عليها، ثم إذا ثبت أن مستنبط صحته وفساده من هذا العلم ثبت أن الحكم كذلك في مزيته والفضيلة التي تعرض فيه، وإذا ثبت جميع ذلك ثبت أن ليس هو شيئًا غير توخي معاني هذا العلم وأحكامه فيما بين الكلم(٣)، والله الموفق للصواب.

وإذ قد عرفت ذلك فاعمد إلى ما تواصفوه بالحسن وتشاهدوا له بالفضل ثم جعلوه كذلك من أجل النظم خصوصًا -دون غيره مما يستحسن له الشعر أو غير الشعر من معنى لطيف أو حكمة أو أدب(٤) أو استعارة أو تجنيس أو غير ذلك مما لا يدخل في النظم(٥)- وتأمله(٦)، فإذا رأيتك قد ارتحت واهتززت واستحسنت، فانظر إلى حركات الأَرْيحيَّة، مم كانت؟ وعند ماذا ظهرت؟ فإنك ترى عيانًا أن الذي قلت لك(٧) كما قلت، اعمد إلى قول البحتري:

= مثارًا عند النقاد قبل عبد القاهر إلا أن الشيخ وظفه لفكرته التي لم يسبق بها، وهي أن كل صحة أو فساد في النظم يرجع إلى معنى من معاني النحو من تقديم أو تأخير أو حذف... إلخ، وهذا يدل دلالة قاطعة على أن النقد العربي يرتبط باللغة وقوانينها في جانب مهم من جوانبه وهو نقد بنية النص.

(١) جملة «أن الفساد والخلل...» متعلقة بجملة سبقت قبل الأبيات، وتقدير الكلام: «فليس من أحد يخالف في نحو قول الفرزدق... وفي نظائر ذلك مما وصفوه بفساد النظم... أن الفساد والخلل كانا... إلخ».

(٢) «هذا الشأن» أي: علم النحو.

(٣) يعتمد الشيخ سبيل القياس التسلسلي في البرهان؛ إذ يستدل بالسلب على الإيجاب، وبالإيجاب على درجة أعلى منه، أي يستدل بالصلة الظاهرة بين فساد النظم وقوانين النحو، ومِن ثَمَّ على الصلة بين مزايا النظم واتباع تلك القوانين مما يدل في النهاية أن النظم ليس شيئًا غير توخي معاني النحو، وأن هذا هو ذاك نفسه.

(٤) المقصود بالأدب هنا معناه العام وهو ما يدخل في باب التهذيب والأخلاق.

(٥) ما بين الشرطتين كالاعتراض أو الاحتراس وهو يضيف أمرين مهمين:

الأول: أن هناك أجناس أدبية غير الشعر ينطبق عليها ما ينطبق على الشعر من أن كل صحة فيها أو فساد أو جمال مرتبط بمعاني النحو والنظم. الثاني: أن هناك أشياء أخرى غير النظم يستحسن بسببها الكلام كمعنى لطيف أو حكمة أو استعارة أو جناس.

(٦) «وتأمله» معطوف على «فاعمد» في صدر الفقرة.

(٧) يقصد «بالذي قلت» أن كل ميزة أو خصوصية في النظم ترجع إلى معنى من معاني النحو.

بَلَوْنَا ضَرَائِبَ مَنْ قَدْ نَرَى ... فما إن رأينا لفتحٍ ضريبًا[١]
هو المرء أَبْدَتْ له الحادثا ... ت عَزْمًا وشيكًا ورأيًا صليبًا
تنقَّلَ في خُلُقَيْ سُؤْدَدٍ ... سماحًا مُرَجًّى وبأسًا مهيبًا
فكالسيف إن جئْتَهَ صارخًا ... وكالبحر إن جئْتَهُ مُستثيبًا[٢]

فإذا رأيتها قد راقتك وكَثُرَتْ عندك، ووجدت لها اهتزازًا في نفسك فعد فانظر في السبب واستقص في النظر، فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أنه قدَّم وأخَّر، وعرَّف ونكَّر، وحذف وأضمر، وتوخَّى على الجملة وجهًا من الوجوه التي يقتضيها علم النحو، فأصاب في ذلك كله، ثم لطَّف[٣] موضع صوابه، وأتي مأتى يوجب الفضيلة.

أفلا ترى أن أول شيء يروقك منها قوله: «هو المرء أبدت له الحادثات[٤]» ثم قوله: «تنقَّلَ في خُلُقَيْ سُؤْدَدٍ» بتنكير السؤدد وإضافة الخُلُقين إليه ثم قوله: «فكالسيف» وعطفه بالفاء مع حذفه المبتدأ؛ لأن المعنى لا محالة فهو كالسيف، ثم تكريره الكاف في قوله: «وكالبحر» ثم أن قرن إلى كل واحد من الشرطين حالاً على مثال ما أخرج من الآخر، وذلك قوله: «صارخًا» هناك و«مستثيبًا» ها هنا؟ لا ترى حسنًا تنسبه إلى النظم ليس سببه ما عددت أو ما هو في حكم ما عددت؛ فاعرف ذلك[٥].

---

(١) «بلونا»: اختبرنا، «ضرائب»: جمع ضريبة وهي الطبيعة والخلق، «الفتح»: هو الفتح بن خاقان الذي يمدحه البحتري، و«الضريب»: الشبيه والمثيل، والمعنى: اختبرنا أخلاق وصفات من نتوسم فيهم النجابة والشهامة فما رأينا للفتح مثيلاً، وفي الأبيات التالية يذكر الصفات التي تبرهن على هذا.

(٢) «مستثيبا»: يطلب النوال والعطاء.

(٣) «لطف موضع صوابه» بعد أن اطمأن الناظم إلى صواب نظمه تصرف فيه بلطف وبراعة تصرفا ينقله إلى الفضيلة والحسن.

(٤) «هو المرء» جملة تامة من معرفتين تنقل امتلاء النفس إعجابًا بهذا الرجل الذي لا نظير له فيما ذكر من صفات لم يذكرها له أحد، ولكن أبدتها الحادثات المؤلمات «أبدت له الحادثات عزمًا» والحادثات الملمات والخطوب هي التي تكشف عن الإرادة الصلبة والعزيمة القوية عند الأفذاذ من الرجال.

(٥) من كلام عبد القاهر قبل أبيات البحتري وبعدها يتبين منهجه في نقد الشعر فيما يلي:
أ- معرفة أقوال النقاد قبله في هذا الشعر إن كان لهم فيه كلام: «فاعمد إلى ما تواصفوه بالحسن».
ب- تأمل ذلك الشعر وتذوقه وبناء رأي فيه.
جـ- التعليل لما يراه من حكم بعد التتبع والاستقصاء: «فإذا رأيتها قد راقتك... فانظر في السبب واستقص النظر». كما تتبين من كلامه مقاييس استحسان الشعر.

وإن أردت أظهر أمرًا[1] في هذا المعنى.

وهناك مقاييس ملحوظة من اختيار الشعر في ذاته مثل:
أ- الترابط والتسلسل بين الأبيات، فالبيت الأول يطرح قضية ودعوى، والأبيات التالية كالدليل والبرهان عليها؛ إذ تتناول بشكل فني أمارات النجابة التي تدل على تميز الممدوح عن الأقران.
ب- الجمع بين سلاسة النظم (بما يدل على طبع) ودقة التخيُّر والتدبر والتصرف (بما يدل على صنعة)، وهذا لا ينتج إلا من موهبة فذة مصقولة وملكة ناقدة لا توجد إلا عند الشعراء الكبار، وقد يصل الشاعر بالملكة المتمرسة إلى ما لا يصل إليه بالصنعة، وفي تحليل الشيخ لهذه الأبيات ما يدل على هذا عند البحتري.
أما مقاييس الاستحسان الظاهرة في تناول الشيخ فهي:
أ- اللجوء للنقد التطبيقي الذي يؤكد الفكر النظري، فالشيخ بعد أن قرر رأيه في أن كل مزية في النظم ترجع إلى معنى من معاني في النحو، قدم ذلك النموذج التطبيقي الناطق في تحليله بما يراه.
ب- عدم المصادرة على فكر الآخر وأحاسيسه؛ إذ يطلب المرة بعد المرة أن ننظر ونتأمل ونبحث عن السبب بعد استقصاء النظر.
جـ- تعدد مستويات النظم عنده فالأول: مستوى الصواب عندما تقع الكلمات مواقعها وفق الأصول المعروفة «معاني النحو» الثاني: مستوى الحسن الذي ينتج عن التصرف في النظم بلطف وبراعة دون تكلف، وقد جمع الشيخ هذين المستويين في قوله: «وتوخي على الجملة وجها من الوجوه التي يقتضيها علم النحو، فأصاب في ذلك كله، ثم لطف موضع صوابه، وأتي مأتى يوجب الفضيلة». يدل على مستوى الصواب قوله: «فأصاب في ذلك كله»، ويدل على مستوى الحسن والفضيلة قوله: «ثم لطف موضع صوابه.. إلخ»، والعطف بينهما بـ(ثم) يدل على ما يحتاجه المستوى الثاني من التخير والتدبر.
وحرص الشيخ على ترابط فكرته جعله يعجل ذكر خصوصيات النظم ومعاني النحو في تلك الأبيات دون أن يقف على مزاياها إلا قليلاً معتمدًا على حسِّ المستمع وذوقه كما ترى في قوله: «أفلا ترى أن أول شيء يروقك منها قوله: ....» ومما ذكره من تلك الخصوصيات «هو المرء أبدت له الحادثات» وقد سبق إيجاز مزيته. «تنقل في خلقي سؤدد» بتنكير السؤدد، وهو يدل على التفخيم والتعظيم وفي إضافة الخُلُقيْن إليه إشارة إلى أن كون الجود والبأس طبيعةً وخلقًا ثابتًا فيه يجعله جديرًا بالسيادة.
- العطف بالفاء في «فكالسيف» وحذف المبتدأ؛ لأن أصله: فهو كالسيف للإيحاء بسرعة الحركة وحِدّتها، ولأن المعنى: «لا محالة» كما يذكر الشيخ.
- تكرير أداة التشبيه «الكاف» في التشبيه الثاني، وكان العطف يغني عن إعادتها لولا ميزة مقصودة من إعادتها وتكريرها، هي إعادة الحديث عن الممدوح بالمبتدأ المقدر ليحمل معنى لا محالة أيضًا.
- «قرن إلى كل واحد من التشبيهين شرطًا جوابه فيه» أي: مقدر فيه وهو نفس التشبيه، فكان التقدير: فكالسيف إن جئته صارخًا فكالسيف، وهذا يؤكد المشابهة ويقطع بها لأن المقدر معتبر، وكذلك في التشبيه الثاني، فقد تجنُّب تكرار اللفظ مع مضاعفة عطاء المعنى.
- «ثم أن أخرج من كل واحد من الشرطين حالاً على مثال ما أخرج من الآخر» أي: صارخًا في الأول، و«مستثيبا» في الثاني، والشرطان مع الحال في الشطرين يؤدي إلى تعادل وتناسق إيقاعي مع التكافؤ المعنوي بين بأسه وجوده دون أن يرجّح أحدهما على الآخر، ولا شكَّ أن لبعض المفردات ميزات، ولكنها لا تلحظ إلا من خلال النظم.

(١) تعبير الشيخ باسم التفضيل في «أظهر أمرا» يدل على أن إحساسه بمزايا أبيات ابن العباس كان أقوي، =

فانظره إلى قول إبراهيم بن العباس[١]:

فلـو إذ نَبَـا دهـرٌ وأَنكـر صـاحبٌ ... وسُـلِّطَ أعـداءٌ وغـاب نَصِـيرُ
تكـونُ عـن الأهـواز داري بنجـوةٍ ... ولكـن مقـاديرٌ جَـرَتْ وأَمـورُ[٢]
وإني لأرجـو بعـد هـذا محمـدًا ... لأَفْضَـلِ مـا يُرجـى أخٌ ووزيـر

فإنك ترى ما ترى من الرونق والطلاوة ومن الحسن والحلاوة، ثم تتفقد السبب في ذلك فتجده إنما كان من أجل تقديمه الظرف الذي هو «إذ نبا» على عامله الذي هو (تكون)، وأنْ لم

= وهو محق، فعلي ما في أبيات البحتري من مزايا، فإن شعر المعاناة والألم يرجح في ميزان النقد عن المديح مهما كان صدقه.

(١) عندما عزل عن الأهواز وسجن بها وأوذي في أيام محمد بن عبد الملك الزيات، وكان صديقًا له.

(٢) «نبا»: تجافى، «نجوة»: ما ارتفع عن الأرض فلم يطلها السيل، ووراء هذا الكلمة دافع نفسي هو سعيه الحثيث للنجاة من طوفان الأحداث المؤلمة في الأهواز، وبين البيتين اتصال تحكمه معاني النحو فهما في حكم جملة واحدة شرطية فأحد البيتين فعل الشرط والثاني جوابه، والمعنى: فلو إذ ضاقت بي الدنيا تكون داري بنجوة بعيدًا عن الأهواز التي عاش فيها أيام عزه، ولكن ما كل ما يتمنى المرء يدركه، ونبو الدهر وإنكار الصاحب وتسلط الأعداء وغياب النصير صور قاسية لتغير الأحوال وهي تعكس غاية الضيق بالمكان والزمان والناس، وشيوع التنكير يدل على عدم التفريق بين تلك الأمور المنكرة فلم يعد هناك فرق بين الصاحب والنصير وبين العدو؛ لأن الزمن نفسه قد نباه وانقلب عليه والزمن يستغرق كل ما فيه، ولا يخفي ما في تنكير هذه الأشياء جميعًا من عموم حتى لا تجد من الدهر يومًا رفيقًا، ولا تجد من الأصحاب صاحبًا مخلصًا، ولا تجد من الأعداء عدوًّا واحدًا لم ينهشه وهكذا، والأقسى أن فراره من هذا الجو القاتم غير متاح وهو من أجل هذا يتمنى متحسرًا بالأداة «لو» الدالة على صعوبة ما يطلبه، ولهذا يستسلم لأقداره «ولكن مقادير جرت وأمور».

العجيب أني عند قراءة أخرى للأبيات استشعرت من تنكير (دهر) دلالة على نوع خاص مقصود هو زمن عزه وسطوع نجمه فها هو ذا يجفوه، وربما دل تنكير (صاحب) على إشفاقه على ما آل إليه حاله؛ لأنه يقصد نفسه وقد أنكره الآخرون، وتنكير (أعداء) فيها كثير من التحقير، فذلك العدو الذي كان لا يأبه له ولا يكترث به سلط عليه، وجمعه يدل على كثرة هؤلاء الأوباش المسلطون الذين تكاثروا عليه، وتنكير (نصير) يدل على التقليل، أي: غاب أقل نصير، ويمكن أن تتعدد التفسيرات تبعًا لتعدد الحالات وتنوع التلقي.

والبيت الثالث مشدود للسابقين بواسطة اسم الإشارة التي تتجمع فيها الأحداث السابقة ورغبة الشاعر في أن يعبرها لطاقة من النور يرجوها في شخص محمد بن عبد الملك الزيات، وهو يستعطفه بكلمة «أخ» ويستنجده بكلمه «وزير»؛ لأن كونه وزيرا يجعله قادرًا على إنقاذه من ورطته إن كان يحفظ له بقايا صحبة قديمة، وتدل تعدد أدوات التوكيد في تلك الجملة «وإني لأرجو ...» على قوة الأمل رغم قوة الأحداث.

يقـل: فلـو تكـون عـن الأهـواز داري بنجـوة إذ نبـا دهـرٌ -ثـم أن قـال: «تكـون»، ولم يقـل: «كان»[١]- ثم أن نكَّر الدهر ولم يقل: فلو إذ نبا الدهر، ثم أن ساق هذا التنكير في جميع مـا أتي به من بعد، ثـم أن قـال: «وأنكـر صـاحب» ولم يقـل: وأنكـرت صـاحبًا[٢]، لا تـرى في البيتـين الأولين شيئًا غير الذي عددته لك تجعله حسنًا في النظم[٣]، وكله من معاني النحـو كـما تـرى، وهكذا السبيل أبدًا في كل حسن ومزية رأيتهما قد نُسبا إلى الـنظم وفضـل وشرف أحيـل فـيهما عليه.

* * *

(١) يدمج الشيخ في هذه الجملة بين خصوصيتين: الأولى، تقـديم الظـرف «إذ نبـا» عـلى الفعـل «تكـون عـلى الأهواز»؛ لأن الأصل: فلو تكون داري بنجوة إذ نبا دهر... إلخ، وهذا التقديم يشير إلى امتلاء نفسه بـما في حيز الظرف من منغصات؛ لأنها سبب التمني المتحسر بـ«لو»، ولهذا سبقت على لسانه، الثانية: التعبير عن الماضي بصيغة المضارع؛ لأن الأصل أن يقول: كان على الأهواز ليوافق «نبا»، ولكن العدول عنـه إلى «تكون» يشير إلى تمسكه بما يتمناه مهما كان مستبعدًا، فهو وإن كان بعيد المنال في الحال فربما تحقق في المآل والمستقبل.

(٢) يعني هذا بناء الفعل للمفعول، وهو يشير إلى قصد تعمـيم الفاعـل، وأن الإنكـار لـيس خاصًّـا بصـاحب دون صاحب؛ لأنها حالة عامة.

(٣) اقتصر على البيتين الأولين كنموذج، ولا يعني هذا خلو الثالث من الخصوصـيات، عـلى أن الشـيخ أجمـل خصوصيات هذين البيتين ولم يفصل المزايا الناتجة؛ لأن همه كان منصبًا على فكرة هذا السـياق، وهـي أن كل خصوصية ومزية في النظم هي معنى من معاني النحو، وهنا شيء مهم هو أن اعتداد الشـيخ بـالتنكير وهو في كلمة مفردة، وبصيغة الكلمة المفردة مثل «تكون» بـدل كـان يـدل عـلى أن التجربـة التطبيقيـة قـد تعدل أو توضح الفكر النظري، فقد سبق أن نفي نظريًّا أن تكون للكلمة مزيـة أو قيمـة، وهنـا يثبـت لهـا مزية في إطار النظم، وبهذا تكتمل منظومة رأيه في الكلمة المفردة، فعندما تكون معزولـة عـن التـأليف لا يكون لها قيمة، وإنما يتصور لها مزيـة عنـدما تكـون في موقعهـا مـن الـنظم، ويمكـن أن يقـاس عـلى هـذا ويدخل فيه سر تخير كلمة دون أخرى مثل «نجوة» بدل «ربوة» مثلاً، ومقـادير «جـرت» بـدل «قضـت»، طالما كانت المزايا الناتجة عن تخير الكلمة في إطار النظم.

فصل

«في أن هذه المزايا في النظم بحسب المعاني والأغراض التي تُؤم»

[مزايا النظم بحسب الأغراض المقصودة]

وإذ قد عرفت أن مدار أمر النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا تجد لها ازديادًا بعدها[(١)]، ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تَعرِض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض[(٢)].

تفسير هذا أنه ليس إذا راقك التنكير في «سؤدد» من قوله: «فلو إذ نَبَا دهر» فإنه يجب أن يروقك أبدًا وفي كل شيء[(٣)]، ولا إذا استحسنت لفظ ما لم يُسَمَّ فاعله في قوله: «وأنكر صاحب» فإنه ينبغي ألا تراه في مكان إلا أعطيته مثل استحسانك ها هنا[(٤)]، بل ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضع وبحسب المعنى الذي تريد والغرض الذي تؤم[(٥)]، وإنما

---

(١) يعني أن تعدد الوجوه يؤدي إلى تعدد الفروق بين صياغات المعنى الواحد، وكل هذا يرجع إلى معاني النحو ومواقع الكلمات كالفروق والوجوه التي رأيناها في باب الخبر: زيد مطلق، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، وكذا في باب الشرط والحال. وغيرهما، فهذه الفروق والوجوه ليس لها غاية ولا نهاية تقف عندها لتعدد الأبواب وتعدد الأغراض وكثرة الشعراء الذين يعتورون المعنى الواحد، والإبداع لا يتوقف والتجديد في طرق عرض المعنى مستمر، فلا يمكن الوقوف عند نهاية للوجوه والفروق القائمة بينها.

(٢) يعني ليست هناك قاعدة معينة في تحديد المزية للتنكير أو التعريف مثلاً بحيث تدور تلك المزية معهما حيثما دارًا، ولكن المزية متغيرة أو متنوعة بتنوع السياقات وتعدد الأغراض، والمقصود أغراض المتكلمين كما يفهم من قوله: «ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام»، وكذلك تعرض وتطرأ بحسب موقع الكلمات بعضها من بعض «النظم» وهذه المواقع تختلف باختلاف الصياغات والسياقات، ولذلك فمن الطبيعي أن تتنوع المزية وتتجدَّد بتنوع وتحدُّد المواقع والسياقات والنظوم.

(٣) يعني هذا أن لكل سياق ظروفه، فقد يكون للتنكير مزية في موضع، ولا تكون له نفس المزية في موقع آخر.

(٤) يعني: لا يلزم إذا استحسنت البناء للمفعول في موضع أن يكون حسنًا دائمًا وفي كل المواضع، ومعنى هذا أن لكل سياق ظروفه وأن المزية لا تطرد.

(٥) هذا تأكيد على ما سبق من ارتباط المزية والحسن بالموقع في النظم، وبحسب الغرض، فتقديم الفاعل =

سبيل هذه المعاني سبيل الأصباغ التي تُعمل منها الصور والنقوش، فكما أنك ترى الرجل قد تَهَدَّى -في الأصباغ التي عمل منها الصورة والنقش في ثوبه الذي نسج- إلى ضرب من التخيُّر والتدبُّر في أنفس الأصباغ وفي مواقعها ومقاديرها وكيفية مزجه لها وترتيبه إياها إلى ما لم يَتَهدَّ إليه صاحبه، فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب وصورته أغرب[1]، كذلك حال الشاعر والشاعر[2] في توخيهما معاني النحو ووجوهه التي علمت أنها محصول النظم.

[كيفيات المزية وضروبها]

واعلم أن من الكلام ما أنت ترى المزية في نظمه والحسن كالأجزاء من الصبغ تتلاحق وينضم بعضها إلى بعض حتى تكْثُر في العين[3]، فأنت لذلك لا تُكْبِر شأن صاحبه ولا تقضي له بالحِذْق [المهارة] والأستاذية وسعة الذَّرْع وشدة المُنَّة [القوة والضبط] حتى تستوفي القطعة

= على الفعل مثلاً قد يكون الغرض منه حصر الصفة في موصوف واحد فتكون مزية التقديم هي التخصيص والانفراد وهو معنى ملحوظ من السياق ومن التصرف في مواقع الألفاظ، وليس مفهومًا من ذات الألفاظ مثل «الله يعلم»، وقد يكون الغرض من التقديم هو الاهتمام بالمقدم والتنبيه إليه، فتكون تلك هي مزية التقديم مثل: «سليمي أزمعت بَيْنا».

(١) ربط الشيخ محاسن الكلام ومزاياه بالمواقع والأغراض المقصودة ثم ربطها بعد ذلك بالتدبر والتخيّر في المفردات ذاتها في مواقعها، راجع قوله: «إلى ضرب من التخير والتدبر في أنفس الأصباغ وفي مواقعها»، وهذا ترقٍّ في مستوى النظم من النظم المطبوع إلى النظم الذي لطفته الصنعة الدقيقة، وقد سبقت له إشارة إلى نحو هذا، والمثل الذي ضربه الشيخ من الأصباغ وما فيها من صنعة لطيفة يعكس بوضوح أن التدبر والتخير والتلطف في الصنعة يرقي بالنظم، وحسبك كلمة «تَهَدَّي» التي تعني: «اهتدي ووفق بعد تحر وترو»، ولم أعثر على ذاك الفعل فيما راجعت من معاجم، ولكن يفهم له هذا المعنى من جملة كلامهم حول تقلبات مادته، والمهم أن ذلك الفعل يعكس طول النظر الذي يثمر، فهي الصنعة اللطيفة المرغوبة.

(٢) أي: ما وجدناه في المقارنة السابقة في مجال الصناعات المشاهدة نجده في صنعة الشعر عند المقارنة بين شاعر تَهَدَّى في اختيار ألفاظه وفي مواقع تلك الألفاظ وشاعر لم يتهد ولم يترو، وإن جري وفق طبعه في نظمه، لا شكَّ أن الأول يأتي نظمه أكثر لطفًا وحسنًا، وربما يشي هذا بميل الشيخ إلى الصنعة، وإن كان غرضه الظاهر من كلامه في هذا السياق يقتصر على ارتباط المزايا والمحاسن بمعاني النحو وبمدي التدبر والتخير.

(٣) اعتمد الشيخ في بيان هذا النوع على التمثيل والتشبيه الذي يفهم منه أن هذا النوع من الكلام ترى مزايا نظمه تتلاحق ويعقب بعضها بعضًا في فقرة من النثر أو قصيدة من الشعر أو قطعة من القصيدة ترابطت أبياتها وتناسقت وتعاقبت مزاياها، فالمزايا في هذه المقطوعة من قوة التدفق والتعاقب والترابط والتناسق بحيث تملأ على المتلقي حسه ونفسه.

وتأتي على عدة أبيات، وذلك ما كان من الشعر في طبقة ما أنشدْتك من أبيات البحتري، ومنه ما أنت ترى الحسن يهجم عليك منه دفعة، ويأتيك منه ما يملأ العين ضربة حتى تعرف من البيت الواحد مكان الرجل من الفضل[١]، وموضعه من الحذق، وتشهد له بفضل المنة وطول الباع، وحتى تعلم إن لم تعلم القائل أنه من قيل شاعر فحل، وأنه خرج من تحت يد صَنَاع، وذلك ما إذا أنشدتَه وضعت فيه اليد على شيء فقلت: هذا هذا، وما كان كذلك فهو الشعر الشاعر، والكلام الفاخر، والنمط العالي الشريف[٢]، والذي لا تجده إلا في شعر الفحول البُزَّل[٣]، ثم المطبوعين الذين يُلهَمون القول إلهامًا.

---

(١) وهذا نوع ثانٍ من المزية أكثر تركيزًا، وقد وصفه الشيخ من جهة تأثيره «ترى الحسن يهجم عليك دفعة واحدة... إلخ»، فهو أكثر سيطرةً واستحواذًا حتى تعرف من البيت مكان الشاعر من الفضل، فالمزية هنا تتجمع في مساحة أقل لكنها أشد تأثيرًا كالضوء الذي يتجمع في مساحة أقل فإنه يكون أقوى وأبهر، والفرق بين النوعين كالفرق بين لوحة يبدو حسنها في صورتها الكلية المتكاملة ولوحة أخرى يستوقفنا فيها زاوية معنية يتجمع الحسن فيها، وكذلك الفرق بين وجه مليح يلفتنا جماله في صورته الكلية، ووجه آخر تتجه الأنظار والقلوب فيه إلى العيون دون ما سواها لطغيان الجمال فيها، وربما كان الشيخ قد أفاد تقسيم المزية هذا التقسيم مما لمحه في القرآن الكريم، فقد تجد المزية في الآية أو الآيات قد تلاحقت وأنضم بعضها إلى بعض حتى تكثر في العين كقوله تعالى: ﴿**وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾ [هود: ٤٤]، وقد ورد في «معترك الأقران» للسيوطي أن آيات الصوم الثلاث في سورة «البقرة» ورد فيها عذران ونهيان ونسخان، ورحمات وكرامتان. (راجعها مجلد ٣ ص ٤، ١٥، ١٦ في هذا المصدر)، دار الكتب العلمية، بيروت)، وتلك بعض مزايا هذه الآيات التي تلاحقت وكثرت في العين، وقد ترى الآية رغم كونها معجزة قد استحكم الحسن في كلمة منها مثل كلمة (حَصْحَصَ) من قوله تعالى: ﴿**الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ**﴾ [يوسف: ٥١]، (وفزع) من قوله تعالى: ﴿**حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ**﴾ [سبأ: ٢٣]، (وخائنة) من قوله تعالى: ﴿**يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ**﴾ [غافر: ١٩].

(٢) تدل هذه الأوصاف على رجحان النوع الثاني من المزية في ميزان النقد عند الشيخ، وذلك لأن ملامح الجمال أقوى ظهورًا بسبب تركزها في مساحة أقل، والشعر الشاعر: مجاز إسنادي- من إسناد ما هو في معنى الفعل إلى غير ما هو له، وفيه ودلالة على أن الشعر من الحسن حتى كاد ينطق ويشعر يعلن عن حسنه.

(٣) الفحول: جمع فحل، والبزل: جمع بازل، والفحل البازل وصفان في الأصل للبعير الذي اكتمل نضجه واستحكمت قوته حتى يقل نظراؤه، وقد استعير للشعراء الذين بلغوا النهاية في التمرس بالشعر، ومجيء هذا الوصف مقابل المطبوعين يدل على أن المقصود بهم الشعراء الذين جودوا الشعر وأتقنوا صنعته حتى صار منقادًا لهم في أتم صورة، على أن عطف المطبوعين بـ(ثم) يدل من وجهة نظر الشيخ على أن شعر الصنعة المتقنة يتقدم شعر الطبع بعدة خطوات، وقد سبق ما يدل على هذا عند الشيخ.

ثم إنك تحتاج إلى أن تستقري عدة قصائد، بل أن تَفْلِي[١] ديوانًا من الشعر حتى تجمع منه عدة أبيات، وذلك ما كان مثل قول الأول، وتمثل به أبو بكر الصديق -رضوان الله عليه- حين أتاه كتاب خالد بالفتح في هزيمة الأعاجم:

تمنَّانا ليلقانا بقوم ... تَخَال بياض لأمِهم السَّرابا

فقد لاقيْتَنَا فرأيت حربًا ... عَوَانًا تمنَعُ الشيخَ الشَّرابا[٢]

انظر إلى موضع «الفاء» في قوله[٣]: «فقد لاقيتنا فرأيت حربًا».

ومثل قول العباس بن الأحنف:

قالوا خرُاَسانُ أقصى ما يرادُ بنا ... ثم القفولُ فقد جئنا خُراسانا

انظر إلى موضع «الفاء» و«ثم» قبلها[٤].

ومثل قول ابن الدُّمينة:

أَبِيني أفي يمني يديك جعلتني ... فأفرح أم صيَّرتني في شمالكِ

أبيتُ كأني بين شقين من عصا ... حِذارَ الردى أو خيفةً من زَيالكِ

تعالَلْتِ كي أَشجَى وما بك علةٌ ... تريدين قتلي قد ظفرتِ بذلكِ[٥]

---

(١) وصف مستعار للتفتيش والتنقيب، من «فَلْي الشَّعر» بحثًا عن القمل الدقيق.

(٢) «اللأم»: جمع لأمة وهي أداة الحرب من درع أو سيف أو رمح. «الحرب العوان»: السجال التي لا تقع لأول مرة. «تمنع الشيخ الشراب»: كناية عن شدة الحرب وامتداد هولها إلى من كان ينبغي أن يكونوا في أمان من هولها وفزعها كالشيخ والطفل والمرأة.

(٣) هذا لا يعني انفراد الفاء بالمزية، ولكن تتجمع عندها كل خصوصيات النظم في البيتين، حتى صارت هي التي تستوقف النظر وتسترعي الانتباه، فتدل على سرعة هزيمة الأعداء رغم اعتدادهم بقوتهم، وقد دفعهم الوهم والغرور إلى تمني لقاء المسلمين للقضاء عليهم، وتدل الفاء بسياقها على المفاجأة؛ لأن ما بعدها لم يكن متوقعًا ممن يتوهم التفوق ويتمنى اللقاء والحرب فخيبت الحرب ظنونه، وإنما دلت الفاء على هذا من موقعها بين معنيين متباينين غاية التباين دون فاصل بينهما.

(٤) النظر إلى موضع الفاء يعني بالضرورة تأمل موقعها بين معطوف ومعطوف عليه، وماذا استمدت من موقعها بينهما، فقبلها طمأنة بأن للمسير غاية ونهاية هي خراسان، ويضيف العطف بـ(ثم) «ثم القفول» وعدًا بالرجوع للأهل والديار، لكن «ثم» خاصة تعكس التسويف في مدة المكث بخراسان، فليس للتراخي بها مدة محددة، وهنا تأتي الفاء التي تعدُّ رَدَّ فعل مفاجئ مشحون الإحساس بضياع الأمل في العودة، وربما تشعر فقط بتعجل المشتاق تحقيق الوعد المضروب قبلها في (ثم القفول) مع التشكك.

(٥) البيت الأول يبدأ بالأمر المتوسل لتحديد موقفها قبولاً أو عدم قبول: «أبيني» وفي اليأس =

انظر إلى الفصل والاستئناف في قوله: «تريدين قتلي، قد ظفرت بذلك».

ومثل قول أبي حفص الشِّطْرَنْجي، وقاله على لسان عُلَيَّة أخت الرشيد، وقد كان الرشيد عتب عليها:

لو كان يمنع حسنُ الفعل صاحبه ... من أن يكون له ذنبٌ إلى أحد

كانت عُلَيَّة أبرى الناس كلهم ... من أن تكافأ بسوء آخر الأبد

ما أعجبَ الشَّيءَ ترجوه فَتُحْرَمَهُ ... قد كنت أحْسَبُ أني قد ملأتُ يدي[1]

انظر إلى قوله: «قد كنت أحسب...» وإلى مكان الاستئناف.

= إحدى الراحتين، والاستفهام «أفي يمني يديك» للتحير والضجر والاستيضاح، والجملة كناية عن الظفر بالمطلوب والرضا، وعكسه: «صيريتني في شمالك» كناية عن خيبة الأمل، والبيت يدل على أنها لا تمنح ولا تمنع، لا تغلق الباب ولا تفتحه بالاتساع الذي يسمح بالدخول.

البيت الثاني يصور بواسطة التشبيه أوجاع الترقب وآلام الانتظار، خوفًا من الزيال بمعنى الفراق، ويبدو أن الألم أنار بصيرته فعلم أنها لن تقبل ولن ترفض، وإنما تظل تتلاعب به لتشبع غرورها وتتلذذ بتعذيبه، ووسيلتها في ذلك هي التظاهر بالمرض ليشجي ويزداد هياما بها.

والشيخ يرى أن الحسن قد تجمع واستحكم في الفصل بين «تريدين قتلي» و«قد ظفرت بذلك» والاستئناف بالثانية، فالفصل وترك العطف نقل جملة «تريدين قتلي» من الخبر إلى الاستفهام من غير أداة، وهو مشحون باللوم والعجب، والألم والشجن فضلاً عن التقرير الذي يحملها على الاعتراف بهذه الرغبة، ولم ينتظر اعترافها حتى استأنف يبشرها بتحقيق مرادها «ظفرت»، وإن كان الباعث في الحقيقة إلى هذا الفصل والاستئناف هو استدرار عطفها وإثارة شفقتها؛ لأنه ما يزال يهيم بها.

ونص الشيخ على الأبيات الثلاثة رغم انحصار الشاهد في البيت الثالث يدل على أن الفصل والاستئناف في البيت الثالث يستمد قيمته من شعاع السياق.

(١) يتقمص الشاعر إحساس عُلَيَّة وعتبها على أخيها الرشيد ورغبتها الملحة في أن يحسن بها الظن وأن يعيد النظر في أفعالها، فإنها تحسن إلى سائر الناس، وحسن أفعالها يجعلها جديرة بأن تكافأ بالإحسان لا بالإساءة.

وفي البيت الثالث تبدي أساها لحرمانها من عطف أخيها ورضاه، وقد كني عن العطف والرضا بالشيء للإشارة إلى أنه شيء بعيد المنال.

والشيخ يري أن الحسن قد تجمع في التمثيل والاستئناف في: «قد كنت أحسب أني قد ملأت يدي»، أما التمثيل فإنه يجسد الإحساس بخيبة الأمل ويرسم له صورة مؤلمة، وأما الاستئناف بهذا التمثيل فقد جاء تلبية للحركة النفسية المترقبة بعد ذلك الإبهام المحير في كلمة «الشيء».

وربما كان الشاعر نفسه يُعرِّض بمشاعر منه خفية نحو عُلَيَّة، فيقول شيئًا، ويُعرِّض بشيء آخر، وهو تعريض لا يستطيع أحد أن يحاسبه عليه، وعلو نبرة الصدق وقوة الإحساس بالألم هي التي تقول بهذا.

ومثل قول أبي دؤاد:

ولقـد أغتـدي يـدافع ركنـي ... أحـوذيٌّ ذو مَيْعَـة إضْريـجُ

سـلهب شرْجَـبٌ كـأن رماحًـا ... حَمَلتْـه وفي السَّراة دُمُـوجُ[1]

انظر إلى التنكير في قوله: «كأن رماحًا»[2].

ومثل قول ابن البواب:

أتيتـكَ عائـذًا بـك منـ ... ـك لمـا ضـاقت الحِيَـلُ[3]

وصـيرني هـواك وبي ... لحيْنـي يُضرب المثـل[4]

فـإن سَـلِمتْ لكـم نـفسي ... فـما لاقيتـه جَلَـلُ[5]

---

(١) يعني الشاعر أنه يخرج مبكرًا في الغداة بفرس «يدافع...» كناية عن قوته وحدة حركته، «أحوذي» أي: سريع العدو، «ذو ميعة»: نشاط متجدد لا يفتر، «إضريج»: كثير العرق بسبب دوام نشاطه، «سلهب»: ظاهر الطول، «شرجب»: طويل القوائم نحيفها وهذه صفة الفرس الأصيل، «السراة»: الظهر، «دموج»: ملاسة واجتماع وإحكام.

(٢) يعني الشيخ ما قرره قبل من أن الحسن يهجم علينا منه دفعة، ويأيتنا منه ما يملأ العين، ولولا تقدير تفاوت الأذواق، وأن لكل عصر ذوقه لكان لنا من اختيار هذا الشاهد وقفة؛ لأننا في حاجة إلى أن نفهم غريبه أولاً، على أن الحسن لا يهجم علينا حتى بعد معرفة الغريب، ولكن بعد التأني والتنصت نجد الحسن في التشبيه وموقعه، فضلاً عن التنكير في «رماحا»، فالتشبيه يأتي عقب وصف قوائم الفرس بالطول والدقة والنحافة «شرجب»، ولأن هذه من أبرز صفات الخيل الأصيلة وقف عندها يصورها فيشبهها بالرماح في الطول والدقة، وغرابة تلك الصياغة في أنه لم يذكر المشبه، فيقول مثلاً كأن قوائمه رماح، لكنه بالغ فجعلنا لا نرى سوى رماح تحمله، فالغرابة في أنه يجعلنا في حيرة بين الإلحاق بالتشبيه لذكر الأداة وبين الإحلال بالاستعارة عن طريق هذه الصياغة، وهي من بقايا أساليب قديمة لم تَسْرِ في اللاحقين إلا قليلاً ومثلها عند امرئ القيس وهو من تلامذة أبي دؤاد، قوله: «كأنما يبسم عن لؤلؤ منضد أو برد أو أقاح». فلم يقل: كأنما يبسم عن أسنان كلؤلؤ منضد، ولكنه بالغ فجعلنا لا نرى سوى، لؤلؤ منضد على طريقة الاستعارة رغم ذكر الأداة.

وإعجاب الشيخ بتنكير «رماحا» لما فيه من تفخيم يساعد على الإيحاء بتبدل الصور، وأنك لا ترى إلا رماحًا تحمله، ولأن التنكير يتيح الوصف بـ«حملته» مما يزيد الأمر مبالغة وإيحاء بتبدل الصور.

(٣) يعني أنه لما تحركت أشواقه وعجزت حِيَلُهُ لم يجد من يشفع له عند محبوبه سوى محبوبه نفسه، وفي هذا ما فيه من التذلل والتوسل.

(٤) هذا البيت من الشواهد المشهورة في المجاز العقلي، وفي صياغته تعقيد خفيف لأن أصله: وصيرني هواك لحيني (هلاكي)، وبي يضرب المثل.

(٥) الجلل: الشيء العظيم أو الهين من الأضداد، والمقصود هنا المعنى الثاني، يريد: إن حاز الرضا عند محبوبه فما لاقاه منه من قبل يهون.

وإن قَتَـــل الهـــوى رجـــلاً فـــإني ذلـــك الرجـــل

انظر إلى الإشارة والتعريف في قوله: «فإني ذلك الرجل»[١].

ومثل قول عبد الصمد:

مُكْتئِـــبٌ ذو كبـــدٍ حَـــرَّى تبكـــي عليـــه مقلـــةٌ عَـــبْرَي[٢]

يرفـــع يمنـــاه إلى ربـــه يـــدعو وفـــوق الكبـــد الـــيُسرى[٣]

انظر إلى لفظة «يدعو» وإلى موقعها.

ومثل قول جرير:

لمـــن الـــديارُ بِبُرْقَـــةِ الرَّوْحـــان إذ لا نبيـــع زماننـــا بزمـــان

صـــدع الغـــواني إذ رَمَـــيْن فـــؤاده صـــدعَ الزجاجـــة، مـــا لـــذاك تـــدان[٤]

---

(١) يستمد اسم الإشارة والتعريف حسنهما من موقعهما في جواب الشرط الذي جاء بعد تشويق إليهما؛ لأن في فعل الشرط إبهام، وفي الجواب إيضاح وبيان بواسطة تعريفين (ذلك الرجل) فاسم الإشارة يستحضر قتيل الهوى مشارًا إليه، وأما حسن التعريف في «الرجل» فلمجيئه بعد (رجلا) وما في التعريف من مفاجأة بأنه هو ذلك الذي قتله الهوى، فبواسطة هذين التعريفين يستنفر أسى المحبوب ويستفز صمته ويستدر عطفه وشفقته.

(٢) يجمع الشطر الأول بين الألم النفسي «مكتئب» والألم الحسي «ذو كبد حرَّى» أي: ملتهبة، والشطر الثاني يحتوي على مظهر وثمرة هذين الألمين، وقد صاغ المعنى فيه صياغة نادرة تنقل أحاسيسه الداخلية إلى جوارحه وأعضائه فتنفعل بهذه الأحاسيس، فمقلته تبكي عليه، أي شفقة عليه أو حزنًا عليه كأنها تشعر به وتنفعل معه.

(٣) يهجم الحسن علينا من صيغة الفعل «يدعو» ومن موقعه، كما يفهم من كلام الشيخ، فهو لا يقصد الدلالة اللغوية لهذا الفعل؛ لأنها موجودة ضمنا في الكناية قبله «يرفع يمناه إلى ربه»، ولكنه يقصد دلالة صيغة المضارع على استحضار صورة ذلك المكتئب في الخيال وهو يدعو دعاءً متجددًا وقتًا بعد وقت، فكلما رفع يده وكَلَّتْ خفضها ثم عاد فرفعها يدعو، وعبد القاهر يعترف صراحة بأهمية موقع الكلمة، وأن الحسن فيها يتجلى عليها مما حولها، فقبلها «برفع يمناه» تيمنا بقبول الدعاء لشدة الحاجة «إلى ربه» لانقطاع السبل إلا سبيله، فلا يكون دعاؤه حينئذٍ إلا دعاء المتضرع الآمل، وتكتمل الصورة البائسة مما بعده وكأنه يعلل لتضرعه بيمناه وحدها؛ لأن يسراه مشغولة بتسكين الكبد التي تصدعت حزنًا.

(٤) يتحسر الشاعر على موطن الذكريات «برقة الروحان» وزمان الشباب واللهو الذي لا يعدل به زمان الكهولة والشيب؛ حيث انصرف عنه الغواني وصَدَعْنَ فؤاده بانصرافهن عنه وزُهْدِهِنّ فيه زهدًا هو أشبه بالرمي والطرح كما يدل الفعل «رمين»، وقد صدع هذا فؤاده صدع الزجاجة، والزجاجة إذا صدعت لا تلتئم أبدًا، ولكنه أبي إلا أن يستأنف بهذا المعنى، ما لذاك تدان؛ ليقطع على نفسه الأمل وخداع النفس في عودة ما كان فهو استئناف مشحون بالأسى ويثير الشفقة.

انظر إلى قوله: «ما لذاك تدان» وتأمل حال هذا الاستئناف.

ليس من بصير عارف بجوهر الكلام، حسَّاس متفهم لسر هذا الشأن[١]، ينشد أو يقرأ[٢] هذه الأبيات إلا لم يلبث أن يضع يده في كل بيت منها على الموضع الذي أشرت إليه يَعْجَبُ، ويُعجِّب، ويُكْبِرُ شأن المزية فيه والفضل.

❊ ❊ ❊

فصل
«في النظم يتحد في الوضع ويَدِقُّ في الصنع»

[النظم بين النمط العالي والنمط العادي]

واعلم أن مما هو أصلٌ في أن يَدِقَّ النظر ويغمض المسلك في توخي المعاني التي عرفت: أن تتحد أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثانٍ منها بأولٍ[٣]، وأن تحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعًا واحدًا[٤]، وأن يكون حالك فيها حال الباني يضع بيمينه ها هنا في حال ما يضع بيساره هناك. نعم، وفي حال ما يُبْصر مكانٌ ثالث ورابع يضعهما بعد الأولين، وليس لما شأنه أن يجيء على هذا الوصف حَدٌّ يحصره، وقانون يحيط به[٥]، فإنه

---

(١) يعول الشيخ في فهم مراده، وتذوق ما أحسّ به على الناقد البصير العارف بجواهر الكلام وله خبرة وممارسة، ويملك ذوقًا حساسًا يتفهم به سر الحسن وكيفية النظم الذي تتحقق به المزية، وكلمة «حساس» تعني الحس المرهف الذي يتلقى شرارة الحسن فيقف عندها يسائلها ويفسرها ولا يقع ذلك إلا لبصير بجوهر الكلام.

(٢) «ينشد أو يقرأ» أي: ينشد لنفسه، ويقرأ لغيره، وقد جاء مناسبًا له «يَعْجَبُ ويُعجِّب» على سبيل اللف والنشر المرتب.

(٣) يقصد الشيخ أن اتحاد أجزاء الكلام، ودخول بعضه في بعض، وشدة ارتباط ثانٍ بأول، أصل في الكلام الذي يحتاج إلى دقة النظر والتأمل لغموض المسلك في توخي المعاني، والمقصود بغموض المسلك: خفاء وغرابة المنهج والطريقة التي تصاغ بها معاني النحو، والشيخ يشير بهذا إلى صياغات خاصة ونظوم متميزة من التأليف فيها غموض أي تميز غير معهود يشبه الغموض.

(٤) وضع الجملة وضعًا واحدًا يعني أنه رغم اختلاف مواقع الكلمات تكون شديدة التلاحم والاتصال حتى يجد الناظم نفسه وقد صبها في لحظة واحدة، وكأنها كلمة واحدة وذلك يرجع إلى خصوصية في الكلمات وخصوصية في نظمها، ونشاط الناظم وتدفق الملكة اللسانية.

(٥) ما بعد الفاء تعليل لما قبلها، أي أن الصياغات التي تأتي على تلك الصفة ليس لها قاعدة تضبطها أو قانون يحيط بها، وذلك لكثرة الوجوه التي تأتي عليها واختلاف طرقها، وإن كانت تندرج جميعها في صفة واحدة هي اتحاد الوضع وشدة ارتباط أجزاء النظم بسبب دقة الصنعة.

يجيء على وجوه شتى وأنحاء مختلفة.

فمن ذلك أن تزاوج بي معنيين في الشرط والجزاء معًا[١]، كقول البحتري:

إذا مـا نهـي النـاهي فَلَـجَّ بي الهـوى ... أصـاختْ إلى الـواشي فَلَـجَّ بهـا الهجـر[٢]

وقوله:

إذا احْتَرَبَـتْ يومـا ففاضـتْ دماؤهـا ... تـذكَّرتِ القربـى ففاضت دموعُهـا[٣]

فهذا نوع.

ونوع منه آخر، قول سليمان بن داود القضاعي:

فَبَيْنَـا المـرءُ في عليـاء أهْـوَى ... ومـنحطّ أتـيح لـه اعـتلاء

وبينـا نعمـةٌ إذ حـال بـؤسٌ ... وبـؤسٌ إذ تَعَقَّبـه ثـراء[٤]

---

(١) المزاوجة: أن يزاوج المتكلم بين معنيين أحدهما في الشرط والآخر في الجزاء.. أن يزاوج بينهما في ترتب شيء مشترك على كل منها مثل بيتي البحتري فليس من المزاوجة أن تأتي بشرط وجزاء دون أن ترتب عليهما شيء أو أن ترتب على أحدهما دون الآخر [راجع «نفحات الأزهار» للنابلسي ١٤٤ عالم الكتب- بيروت ط ٣- ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤م].

(٢) «نهي الناهي»: أي نهي عن الهوى، «ولج بي الهوى»: تمادى واستحكم. أصاخ له: استمع، وقد زواج بين «نهي الناهي» و«أصاخت إلى الواشي» في ترتيب مطلق لجاج على كل منهما، فشرط المزاوجة أن يرتب على كل من المعنيين في الشرط والجزاء فعلاً واحدًا هو هنا «لج» مع اختلاف الفاعل والمتعلق، ففي الأول «بي الهوى»، وفي الثاني «بها الهجر»، وهذا البيت يعكس المفارقة الشديدة بين موقفه من الناهي وموقفها من الواشي، بما يدل على تمسكه وتفريطها، فحبه يعصمه من تصديق الوشاة، لكنها تصغي لهم فتزداد هجرًا.

(٣) احتربت: احتدم الحرب بينهما، فصيغة الافتعال تدل على شدة وقوع الفعل من الجانبين، وهو ينسجم مع «فاضت دماؤها»، وقد زاوج بين «احتربت يوما» و«تذكرت القربى» في ترتب مطلق فيضان على كل منهما، وخصوصية هذا النظم في اتحاد وضع أجزائه وترابطها، ويتمثل هذا في توقف الجزاء على الشرط، وفي ترتب شيء على كل منهما متفقًا في الفعل مختلفًا في الفاعل والمتعلق «فاضت دماؤها» و«فاضت دموعها»، وهذا البيت يعكس حدة مشاعر التخاصم وحدة مشاعر التزاحم، فالأولى تؤدي إلى التَّحارب وفيضان الدم، والثانية تؤدي إلى تذكر القربى وفيضان الدمع، والفرق بين بيتي البحتري أن فاعل الشرط والجزاء في الأول مختلف، وفي الثاني واحد، ولهذا كان أكثر توافقًا وانسجامًا.

(٤) معنى البيتين أن دوام الحال من المحال، وأن أحوال الناس تتبدل من علو إلى انخفاض ومن انخفاض إلى علو، ومن غني لفقر ومن فقر لغنى.

و «بينا» ظرف زمان بمعنى المفاجأة، ويضاف لجملة من فعل وفاعل أو مبتدأ وخبر، وتحتاج إلى جواب يتمم المعنى، وقد تأتي «إذ» أو «إذا» في الجواب والأفصح خلوه منهما [راجع: لسان العرب مادة «بين»]. =

ونوع ثالث وهو ما كان كقول كثير:

وإني وتَهيامي بعزة بعدما تخليتُ مما بيننا وتَخَلَّتِ
لكالمرتجي ظلَّ الغمامة كلما تبوَّأ منها للمقيل اضمحلَّتِ[1]

وكقول البحتري:

= وإحساس الشاعر بسرعة التغير والتبدل من العلو للسفل ومن السفل إلى العلو في البيت الأول جعله يستغنى عن «إذ»، وإن كان التحول في الشطر الثاني من السفل إلى العلو أقل سرعة؛ لأن تقدير «بينا» ليس كذكرها، ولأن في الأول هوي وهبوط، وفي الثاني صعود وارتفاع، والهوى والهبوط أسرع من الصعود، ثم إن مجيء (إذ) في البيت الثاني يقلل من الإحساس بالسرعة والمفاجأة، وهذا مناسب للمعنى الذي جاءت فيه.

وفي هذين البيتين نوع آخر من النمط العالي من النظم الذي أتحدت أجزاؤه حتى يوضع وضعًا واحدًا، يعتمد على الظرفية المفاجئة والمقابلة، أما الظرفية ففي (بينا) التي تعد مفتاح نظم المعنى هنا فهي تشد إليها سائر أجزاء النظم؛ إذ تنتظر جوابًا يتمم المعنى في «أهوى» ثم يكتمل بالجملة المقابلة في الشطر الثاني، والجملتان المتقابلتان كالجملة الواحدة في إفادة معنى مكتمل، وهنا خصوصية أخرى في النظم هي التضاد بين جزئي كل جملة، فالمقابلة مثلاً بين جملة: «وفي علياء أهوى»، وجملة: «ومنحط أُتيح له اعتلاء» للمجيء بشيئين ثم ضديهما على الترتيب، ثم تجد ضدية أخرى في داخل كل جملة، وهو ليس شرطًا في المقابلة، لكنه إن وُجد أدى إلى العكس والتبديل الذي يُشيع في البيتين جوًّا من التنافي بين الأحوال، والتغيير من حال إلى حال.

(١) هذا نوع ثالث من النمط العالي الذي يتحد في الوضع ويدق في الصنع، ومفتاح النظم فيه هو التشبيه التمثيلي الذي يكون كل من طرفيه -على حدة- مركبًا من أجزاء متصلة متفاعلة، ثم إن الطرفين معًا من الاتصال الشديد والارتباط القوي بحيث يتوقف تمام المعنى على الطرف الثاني، فيكونان معًا في حكم جملة واحدة اتحد وضعها وارتبطت أجزاؤها على أتمّ ما يكون، إنه لا يشبه عزة بمفردها، وإنما يشبه حال تعلقه بها وانصرافها بعد تخلي كل منهما عن الآخر بحال الذي يلجأ إلى غمامة يرتجي ظلها عند شدة الحر، لكنها سرعان ما تضمحل؛ لأنها لا تثبت في مكان، ووجه الشبه هو صورة البداية المطمعة المتصلة بنهاية مخيبة للأمل.

ولا يخفى أن للمفردات خصوصيات تنعكس على المعنى الكلي المقصود، فالمرتجي من الرجاء وهو طلب الممكن، لكن المرجو هنا وهو التظلل بالغمامة المولية غير ممكن، وهذا يدل على وهم كان الشاعر يتعلق به رغم انتهاء ما بينه وبين عزة، ثم إن رجاء ظل الغمامة خاصة يدل على اللفح والهجير الذي يشعر به بدون عزة.

والفعل «اضمحلت» وإن كان وصفًا للغمامة المتلاشية، فإنه ينسحب على عزة فيدل على مضيها لسبيلها، وأنها تخلّت دون رجعة إليه.

لَعَمْـــرُكَ إنـــا والزمـــان كـــما جَنَـــتْ
عـلى الأضـعف الموهـون عاديـةُ الأقـوى[١]

ومنه «التقسيم» وخصوصًا إذا قسمت ثم جمعت[٢]؛ كقول حسان:

قـــوم إذا حـــاربوا ضروا عـــدوهم ... أو حـاولوا النفـع في أشـياعهم نفعـوا
ســجية تلــك مــنهم غــير محدثــة ... إن الخلائـق فـاعلم شرُّهـا البِـدعُ[٣]

ومن ذلك وهو شيء في غاية الحسن قول القائل:

لـــو أن مـــا أنـــتمُ فيـــه يـــدوم لكـــم ... ظننـــتُ مـــا أنـــا فيـــه دائـــمًا أبـــدًا
لكـــن رأيـــتُ الليـــالي غـــير تاركـــة ... مـا سرَّ مـن حـادثٍ أو سـاءَ مُطّـردا[٤]

---

(١) هذا الشاهد كالسابق في التمثيل الذي يعد مفتاح النوع الثالث من النظم الذي يتحد في الوضع ويدق في الصنع، والشاعر يشكو من حوادث الدهر، ويقسم على أن حال الناس مع الزمان في سطوته وضعفهم حتى جني عليهم كجناية الأقوى المستبد على الأضعف العاجز الذي لا حيلة له، ووجه الشبه حالة من عدم التكافؤ بين الاستبداد والإيذاء وبين الضعف والاستسلام، والضدية بين الأضعف والأقوى تبرز عدم التكافؤ وقصد وصف الزمان بالظلم الشديد، وها هنا تتداخل عناصر التمثيل وتتفاعل أجزاؤه حتى لا يمكنك الوقوف إلا بعد تمام التركيب مما يدل على أنه من النظم الذي اتحد وضعه ودقت صنعته.

(٢) هذا نوع رابع من النظم الذي يتحد في الوضع ويدق في الصنع وهو التقسيم، ويخص الشيخ منه التقسيم الذي يعقبه الجمع؛ لأنه أدل على براعة النظم وتماسك بنائه ولمّ أطرافه، ولهذا كان قليلاً عند الشعراء بخلاف الجمع الذي يعقبه التقسيم فهو كثير.

(٣) التقسيم واضح في البيت الأول، وقد حسَّنه قيامه على المقابلة التي تبرز قدرة الممدوحين على الإضرار بأعدائهم والنفع لأوليائهم، ثم جمع هذا وذاك في كلمة واحدة هي «سجية تلك فيهم» وهو جمع لطيف يضيف المدح بأن هاتين الصفتين طبيعة فيهم غير محدثة، ومع أن اتصال النظم وتماسكه ظاهر؛ إذ لف بين أمرين في كلمة فإنه مع هذا ليس في قوة التماسك والاتصال الذي رأيناه في نظم المزاوجة والتمثيل في الشواهد السابقة؛ حيث كنّا نرى المعنى لا يتم إلا مع آخر كلمة، لكن المعنى هنا تـمَّ مع التقسيم ولا يتوقف على الجمع بعده.

(٤) يخاطب الشاعر في هذه الأبيات قومًا غرهم يُسْرُهم وسرورهم وعدم المبالاة بغيرهم ومنهم الشاعر الذي كان سيئ الحال، وهو يحذِّرهم من الركون للدنيا والاطمئنان إليها؛ لأن دوام الحال من المحال، والتقسيم في البيت الأول «ما أنتم فيه يدوم ...» و«ما أنا فيه دائمًا» يبرز نظمه تفاوت الحالين وعدم استمرارهما معتمدًا في هذا على الاستدلال في البيت الثاني بأحداث الليالي التي تغير من حال إلى حال، وهذا الاستدلال يربط بين البيتين ربطًا قويًا مما جعل الشاعر يقدر أولاً ويظهر ثانيًا على غير العادة، فتقدير البيت الأول: لو أن ما أنتم فيه من سرور يدوم لكم ظننت ما أنا فيه من سوء دائمًا أبدًا، فقدر =

فقـــد ســـكنتُ إلى أني وأنكـــم　　　سنســتجدُّ خــلاف الحــالتين غــدًا

قوله: «سنستجد خلاف الحالتين غدًا»[(١)] جمعٌ فيها قسَّم لطيف، وقد ازداد لطفًا بحسن ما بناه عليه، ولطف ما توصل به إليه من قوله: «فقد سكنت إلى أني وأنكم»[(٢)].

وإذ قد عرفت هذا النمط من الكلام وهو ما تتحد أجزاؤه حتى يوضع وضعًا واحدًا؛ فاعلم أنه النمط العالي والباب الأعظم، والذي لا ترى سلطان المزية يعظم في شيء كعِظَمه فيه.

ومما ندر منه[(٣)] ولطف مأخذه، ودقَّ نظر واضعه وجلَّي لك عن شأوٍ قد تحسر دونه العِتاق، وغاية يَعيى من قِبَلِها المذاكي القُرَّحُ[(٤)] -الأبيات المشهورة في تشبيه شيئين بشيئين؛ كبيت امرئ القيس:

كــأن قلــوب الطــير رطبًــا ويابسًــا　　　لدي وكرها العنَّاب والحشف البالي[(٥)]

= هذه الضدية بين حالهم «سرور» وحاله «سوء» معتمدًا على ظهورهما في البيت الثاني، أي أنه حذف من الأول لدلالة الثاني عليه، وهذا لا يسوغ إلا عند أمن اللبس، ولا يأمن اللبس إلا عند وضع الكلام وضعًا واحدًا وصبَّه دفعة واحدة في لحظة حتى لا تكون هناك فرصة للبس، وهذا هو اتحاد الوضع الذي عناه الشيخ.

(١) يكمن الجمع في كلمة «الحالتين»؛ لأنها جمعت بين حالهم من السرور وحاله من السوء، واللافت أن الجمع الذي استشهد به الشيخ في شعر حسان ثم في هذا الشعر، فيه إضافة حسنة، والإضافة هنا هي الإفادة بتغير الأحوال: «سنستجد خلاف الحالتين» وقد كني كناية لطيفة عما يترقبه من سوء أحوالهم ويسر حاله بلفظ «خلاف الحالتين» وهي كناية مهذبة موجزة.

(٢) يقصد حسن ما بناه على ذلك الجمع وهو «سكنت»، ولعل هذا التعبير هو الذي أهاج بلابل الشيخ واستنفر الكامن من الاستحسان عنده؛ لأنه فعل يعكس يقين الشاعر بتغير الأحوال، وهو يقين يملأ نفسه سكينةً واطمئنانًا ورضا بما هو عليه من ثقة فيما يأتي بعده.

(٣) الضمير في «ومما ندر منه» يعود إلى النوع الذي يتحدث عنه وهو النظم الذي تتحد أجزاؤه حتى يوضع وضعًا واحدًا والذي وصفه بالنمط العالي والباب الأعظم، فهو ما زال يستشهد له لكنه يأتي بصياغة مختلفة فيها ندرة ولطف صنعة.

(٤) «تحسر دونه العتاق»: أي تتعب دونه العتاق وهي الخيل التي لا تُسبق، وهو تمثيل للمنزلة البعيدة لهذا النظم الذي لم يصل إليه أحد قبل امرئ القيس. والمذاكي القرح: الفرس الذي بلغ سن الاكتمال في القوة، وهذه الجملة كالتي قبلها معنى.

(٥) العناب: ثمر طري الملمس، لونه أحمر قانٍ شكله مستدير، والحشف البالي: هو التمر الذي سقط قبل أوان نضجه وترك حتى جف ويبس وفسد. =

وبيت الفرزدق:

والشـيبُ يـنهضُ في الشـباب كأنـه ليــلٌ يصـــيح بجانبيـــه نَهَـــارُ[١]

وبيت بشار:

كــأن مثـار النقــع فــوق رءوســنا وأســـيافنا ليـــلٌ تهـــاوي كواكبُـــه[٢]

= والشاعر يصف طائر العقاب بالخفة والمهارة في الصيد حتى لو نظرت حول عشه لوجدت كثيرًا من قلوب الطير -التي صادها- منها الجديد الرطب الذي يشبه العناب، والقديم اليابس الذي يشبه الحشف البالي، وليس القصد إلى التشبيه في حد ذاته رغم المهارة في اختيار العناصر المشبه بها، ولكن المقصود هو نظم التشبيهين بطريقة لم تكن مألوفة في ذلك الوقت؛ إذ لفَّ بين المشبهين أولاً في موقع الحال، ثم أتي بالمشبه بهما بعد ذلك في موقع الخبر مع تأخيره عن الظرف «لدي وكرها العناب والحشف البالي»، وذلك للتشويق إليهما، وللإشارة إلى ضرب من التأني والتأمل قبل الوقوع عليهما.

وبالعودة إلى تقديم الشيخ لهذا الشاهد وما بعده نجده يقول: «ومما ندر منه» أي: من النمط العالي الذي اتّحدتْ أجزاؤه ودق نظر واضعه، والشيخ يقصد أمرين: الندرة ودقة النظر التي تعني التأنق والتجويد والصنعة، أما الندرة فحق بإجماع النقاد قديمًا، وأما الصنعة فلم يعرف بها امرؤ القيس كما عرف النابغة مثلاً، ولكن امرأ القيس كان عنده من قوة الشاعرية وتدفقها ما يغني عن الصنعة، وتتلخص الميزة هنا في الجمع بين دقة التصوير وندرة النظم وبراعته.

(١) قدم الشيخ لبيت امرئ القيس ولهذا البيت بأنها «مما ندر ولطف... في تشبيه شيئين بشيئين» وهذا واضح في تشبيه امرئ القيس، أما بيت الفرزدق فإن مقاييس البلاغيين المتأخرين تنبه إلى أنه وإن جاز القول بأنه تشبيه شيئين بشيئين أي: تشبيه الشيب بالنهار، والشباب أي شعر الشباب بالليل فإنه غير مقصود للشاعر، وإنما الصنعة الدقيقة للنظم في تفاعل عناصر كل طرف وامتزاجها حتى تنتج صورة مركبة يصعب معها مقابلة جزء من صورة المشبه بجزء من صورة المشبه به، إنه يشبه صورة الشيب الذي يمتد وينتشر في الشعر الأسود حتى يزيله تمامًا بصورة الضياء الذي يمتد وينتشر في أنحاء الليل حتى لا يبقي أثر لليل، يريد الشاعر أن ينقل لنا صورة محدودة ضيقة إلى صورة متسعة لتتضح، وأن يبرز سرعة الانتشار الذي يستوعب إحساسه المنزعج من هذه السرعة، والشيب في الحقيقة ليس بهذا السرعة الفائقة؛ لأنه لا يعم الرأس إلا بعد سنين، لكن الشاعر الذي كان يتغافل عن الشعرة البيضاء والشعرتين والشعرات حتى فوجئ بعموم الشيب، تجمعت لديه السنون في لحظات كاللحظات التي يزحف فيها النهار على بقايا الليل، فقد استطاع الشاعر أن ينقل لنا صورة محدودة المكان ممتدة الزمان «في سنين» إلى صورة متسعة المكان محدودة الزمان وجمع بين الصورتين في تعانق وتوافق وترابط عجيب.

(٢) وبشار كذلك لم يقصد تشبيه شيئين بشيئين، وإنما يشبه صورة مركبة بصورة مركبة، إنه يشبه الغبار المُثَار الذي كوَّن سقفًا مظلمًا فوق الرءوس والسيوف اللامعة تشق ذلك الظلام في جهات مختلفة بصورة ليل مظلم تهاوت كواكبه، وإذا تهاوت استطالت واختلفت جهات حركاتها، وبذلك تتطابق الصورتان، وإنما تتحقق دقة الصنعة واتحاد النظم بمراعاة تفاعل جزئي كل طرف وتداخلها في امتزاج وعدم إمكان مقابلة النقع بالليل أو السيوف بالكواكب.

ومما أتي في هذا الباب مأتى أعجب مما مضي كله قول زيادٍ الأعجم:

وإنــا ومــا تُلقــى لنــا أن هجوتنــا   لكـالبحر مهـما يُلـق في البحـر يَغْـرق[١]

وإنما كان أعجب؛ لأن عمله أدقُّ، وطريقه أغمض، ووجه المشابكة فيه أغرب.

[المستوى الثاني من النظم]

واعلم أن من الكلام ما أنـت تعلـم إذا تدبَّرتَـه أن لم يحتج واضعه إلى فكـر وروية حتى انتظم، بل ترى سبيله في ضم بعضه إلى بعضـه سـبيل مـن عمـد إلى لآلٍ فخرطهـا في سـلك لا يبغي أكثر من أن يمنعها التفرق، وكمن نضد أشياء بعضها على بعض لا يريد في نضـده ذلـك أن تجئ له منه هيئة أو صورة، بـل لـيس إلا أن تكـون مجموعـة في رأي العـين، وذلـك إذا كـان معناك معنًى لا تحتاج أن تصنع فيه شيئًا غير أن تعطـف لفظًـا عـلى مثلـه[٢]؛ كقـول الجـاحظ: «جنبك الله الشبهة، وعصمك من الحيرة، وجعل بينك وبين المعرفة نسبًا، وبين الصدق سببًا، وحبَّب إليك التثبُّت، وزيَّن في عينك الإنصاف، وأذاقك حـلاوة التقـوى، وأشـعر قلبـك عـز الحق، وأودع صدرك برد اليقين، وطرد عنك ذل اليأس، وعرفك ما في الباطل من الذلة، وما

---

(١) هذا البيت من قصيدة يرد بها زياد على الفرزدق الـذي كـان عـلى وشـك أن يهجـو قـوم زيـاد («العمـدة» (١/ ٦٥)، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، دار الجبل، بيروت، ط ٤، ١٩٧٢م).

وهو يريد أن يصور حاله وقومه مع ما يلقي إليهم مـن هجـاء الفـرزدق إن هجـاهم بحـال البحـر الـذي يغوص فيه كل ما يلقي فيه، وفي هذا تهوين من شأن الهجاء بالقياس إلى عظمة حلمهم وسعة صدروهم حتى لا يبقي للهجاء أثر، وإنما كان نظـم هـذا البيـت أعجـب؛ لأن وجـه المشـابكة فيـه أغـرب كـما يـذكر الشيخ، ويقصد أن التشابك بين أجزاء كل من الطرفين أشد بحيث لا يمكن أن يقال كما قال في الأبيـات السابقة إنه تشبيه شيئين بشيئين، ولكنـه تشـبه صـورة مركبـة بصـورة مركبـة حتـى لا يمكـن -ولـو مـع التكلف- أن يقابل جزءًا من المشبه بجزء من المشبه به، إن تشبيه زياد يلحق معنى عقليًّا بصـورة حسـية مجسدة وموضـحة، وهـذا أوقـع وأكثـر تـأثيرًا في الـنفس مما لـو كـان الطرفـان محسوسـين كـما في الأبيـات السابقة، ومن إشارات المشبه به الحسي في بيت زياد أنـه سـيتجاهل الهجـاء إن وقـع، ولـيس ذلـك ضـعفًا ولكنه سعة صدر وعظيم حلم وأناة.

(٢) يفهم من هذا الكلام أن المستوى الثاني من النظم هو الذي يفتقد إلى خصوصية المستوى الأول وميزتـه، فلا تجد في أجزائه اتحادًا في الوضع ولا دقة في الصنع، وإنما هي جمل قصيرة قد عطف بعضها على بعـض دون مراعاة ترتيب خاص، بحيث يمكن تقديم بعضها، ويمكن حذف بعضها دون أن يترك أثرًا على ما تبقى، والناظم في هـذا المسـتوى لا يبـذل جهـدًا ولا يعـاني صـنعة، ولكـن جـل همـه أن يجمـع بـين معـان ويرصها كمن عمد إلى لآل فخرطها في سلك لا يبغي أكثر من أن يجمعها ويمعنها مـن التفـرق، ويمكـن أن يسمي هذا المستوى بالنمط العادي في مقابل المستوى الأول الذي سماه الشيخ بالنمط العالي.

في الجهل من القلة»[١].

وكقوله بعضهم: «لله درُّ خطيبٍ قام عندك يا أمير المؤمنين، ما أفصحَ لسانَه، وأحسن بيانه، وأمضى جنانه، وأبَلَّ ريقه، وأسهل طريقه»[٢].

ومثل قول النابغة في الثناء المسجوع: «أيفاخرك الملك اللَّخمي، فوالله لَقَفاك خيرٌ من وجهه، ولشمالك خيرٌ من يمينه، ولأَخْمَصُك خيرٌ من رأسه، ولخطؤك خيرٌ من صوابه، ولعيُّك خيرٌ من كلامه، ولخدمُك خيرٌ من قومه»[٣].

وكقوله بعض البلغاء في وصف اللسان: «اللسان أدة يظهر بها حسن البيان، وظاهر يخبر عن الضمير، وشاهد ينبئك عن غائب، وحاكم يُفصَل به الخطاب، وواعظ ينهي عن القبيح، ومُزَيِّن يدعو إلى الحسن، وزارع يحرث المودة، وحاصد يحصد الضغينة، ومُلْهٍ يونق الأسماع»[٤].

---

(١) بالتأمل في هذا النص الذي استشهد به الشيخ للنمط العادي يتبين اعتماده على الجمل القصيرة التي يقل الاعتماد فيها على السجع، والاستعارة تلعب فيها دورًا بارزًا في تصوير المعاني، وقد جاءت خمس مرات والتشبيه مرة واحدة، ولكن المعول عليه في ارتقاء النظم وعلوه هو تماسك أجزائه واتحاد وضعها حتى كأنها صبت في لحظة واحدة، وهذا ما يفتقده نص الجاحظ الذي جاء في جمل قصيرة تربط بينها الواو بحيث يمكن تقديم بعضها وحذف بعضها، وهذا أبين دليل على افتقاد التشابك والتماسك والتمازج الذي يعتمد على الصلات المعنوية والنحوية أكثر مما يعتمد على أدوات العطف.

(٢) يعتمد هذا النص اعتمادًا كاملاً على السجع، وقد أتاح له وجمَّله تلك الجمل الأقصر من جمل الجاحظ، بما يدل على أنه أخف وزنًا من نص الجاحظ، وهما معًا يشتركان في النمط العادي من النظم، ومن الواضح اعتماد هذا النص على أسلوب التعجب اعتمادًا كاملاً.

(٣) الأخمص: باطن القدم ومفتاح نص النابغة هو الإنكار بواسطة الاستفهام، وقد علل للإنكار بكل هذه الجمل المؤكدة بداية بالقسم، وقد انتهت جميعها بضمير الغائب الذي يحدث إيقاعًا خفيفًا قريبًا من السجع وليس بسجع، وتعتمد هذه الجمل في بنائها على الطباق الذي يبرز التنافي والتباين بين طرفين ليس بينهما أي تكافؤ، ومع خلوها من التكرار فإنها تصب في غرض واحد هو إبراز الفرق الشاسع بين الممدوح «النعمان بن المنذر» وبين الملك اللخمي، لكن النابغة بالغ كثيرًا؛ إذ سفَّه من الخصم مع أنه ملك.

(٤) هذا النص -في وصف اللسان- يعتمد أساسًا على تشبيهات متعددة تصور تعدد فوائد اللسان، وذلك في جمل قصيرة مستقلة يمكن التقديم والتأخير فيها، ويمكنه حذف بعضها دون تأثير على معنى الباقي، وقد ظهر المشبه في أول جملة، وقدر في الباقي.

ويجمع بين تلك النصوص أنها كلها من النثر بخلاف شواهد النمط العالي الذي كانت كل شواهده من الشعر، وهذا يدل بوضوح على غلبة هذا المستوى الراقي على الشعر الذي يُلْهَم إلهامًا سريعًا، =

فما كان من هذا وشبهه لم يجب به فضل إذا وجب إلا بمعناه أو بمتون ألفاظه دون نظمه وتأليفه، وذلك لأنه لا فضيلة حتى ترى في الأمر مصنعًا، وحتى تجد إلى التخير سبيلاً، وحتى تكون قد استدركت صوابًا[١].

فإن قلت: أفليس هو كلامًا قد اطرد على الصواب وسلم من العيب؟ أفما يكون في كثرة الصواب فضيلة؟

قيل: أما والصواب كما ترى فلا[٢]؛ لأنا لسنا في ذكر تقويم اللسان، والتحرز من اللحن وزيغ الإعراب، فنعتد بمثل هذا الصواب، وإنما نحن في أمور تدرك بالفِكَر اللطيفة، ودقائق يوصل إليها بثاقب الفهم، فليس درك[٣] صواب دركًا فيما نحن فيه حتى يَشْرُف[٤] موضعه

= وتقوم وحدته الأولى على البيت الذي يتشكل في الغالب من جملة واحدة، وربما يتشكل البيتان من جملة واحدة كشرط وجزاء أو مبتدأ وخبر كما تبين قبل في التشبيهات التمثيلية، لكن النثر يتاح فيه نظم الجمل القصيرة التي يُربط بينها بأدوات العطف، فيكون التماسُك بينها أقل بكثير من التماسُك والتشابُك بين جمل الشعر التي تعتمد على ظواهر فنية تستلزم جملاً طويلةً متماسكةً كالتشبيه والتمثيل والمزواجة... إلخ.

(١) يفاد من هذا العبارة أمور منها:
- أن ما نلحظه في تلك النصوص النثرية من حسن ومزية يعود للمعنى أو للفظ دون النظم والتأليف، ولهذا وجدنا الشواهد السابقة أن منها ما يعتمد في بنائه على التشبيه كالنص الأخير في وصف اللسان، ومنها ما يعتمد على الاستعارة مع بنائه على الجمل الدعائية بلفظ الخبر كقول الجاحظ: «جنبك الله الشبهة...»، ومنها ما يعتمد على السجع كقول بعضهم في وصف خطيب، ومنها ما يعتمد على الطباق كقوله النابغة في الثناء، وهذا لا ينفي وجود المستوى الراقي من النظم في بعض النثر.
- أن المقياس الوحيد لحسن النظم عند الشيخ هو تشابك البناء وتماسكه واتحاد وضع أجزائه اعتمادًا على الصلات المعنوية المتينة بينها.
- أن حسن اللفظ والمعنى لا يحتاج إلى ما يحتاجه حسن النظم من صنعة وتخير.
- أن الحسن والفضيلة في النظم يستلزم تجاوز مرحلة الصواب والصحة.

(٢) هذا حوار الشيخ مع نفسه تحسبًا لمثل ذاك الاعتراض بعد أن نفي الفضيلة والمزية عن الكلام إذا اقتصر على الصواب، ويقصد بقوله في الجواب: «أما والصواب كما ترى فلا ...» يعني: أما وإن الصواب محصور في صحة الكلام من اللحن... إلخ، فلا فضل فيه؛ لأن الصحة أصل لا بدَّ منه، ولما كان الحديث عن النظم العالي من النمط فلا بدَّ من تجاوز الصواب إلى خصائص تدرك بالفِكَر اللطيفة.

(٣) درك الشيء بفتح الراء وتسكينها لغة، وهو اسم من أدرك الشيء إذا طلبه فلحقه (المصباح).

(٤) أشرف الموضع: ارتفع، ومضارعه يشرف -بضم حرف المضارعة، فأنت تشرف على المكان وتعلوه (راجع (معجم مقاييس اللغة) ولكن الفعل بفتح حرف المضارعة من الشرف، وهذا من ذاك.

ويصعب الوصول إليه، وكذلك لا يكون ترْك خطإٍ تركًا حتى يحتاج في التحفظ منه إلى لطف نظر وفضل روية، وقوة ذهن وشدة تيقُّظ[١].

وهذا بابٌ ينبغي أن تراعيه وأن تُعْنَى به، حتى إذا وازنت بين كلام وكلام دريت كيف تصنع، فَضَمَمْتَ إلى كل شكل شكله، وقابلته بما هو نظير له، وميَّزْتَ ما الصنعة منه في لفظه مما هو منه في نظمه[٢].

[الفرق بين المزية في اللفظ والمزية في النظم]

واعلم أن هذا -أعني الفرق بين أن تكون المزية في اللفظ وبين أن تكون في النظم- باب يكثر فيه الغلط، فلا تزال ترى مستحسنًا قد أخطأ بالاستحسان موضعه فَيَنْحَلُ اللفظ ما ليس له[٣]، ولا تزال ترى الشبهة قد دخلت عليك في الكلام قد حَسُنَ من لفظه ونظمه، فظننت أن حسنه ذلك كله للفظ منه دون النظم[٤].

مثال ذلك أن تنظر إلى قول ابن المعتز:

وإني على إشفاق عيني من العِدَا ... لتَجْمَحُ مني نظرةٌ ثم أَطرقُ

---

(١) معنى هذه العبارة: ليس إدراك الصواب بالأمر العسير، وكذلك ترك الخطأ لا يحتاج الاحتفاظ له والتحفظ منه إلى لطف نظر ولا إلى روية، وكان من مقاييس سمو الكلام عند الشيخ أن يدرك بلطف النظر وعناء الصنعة كالنظم الذي يتحد في الوضع، وكلام عبد القاهر رغم طوله دون حاجة إلى هذا الطول، فيه دليل على تقدير النظم الذي تصقله الصنعة ومعاناة النظر.

(٢) يفصح الشيخ في هذه الجملة عن غايته من تقسيم النظم إلى النمط العالي الذي يتحد في الوضع ويدق في الصنع، والنمط العادي الذي لا يتحد في وضعه لعدم تشابُك أجزائه، فهذه الغاية هي المعرفة بطبقات النظم وضروبه حتى يكون ميزان الحكم معتدلاً عند الموازنة بين كلام وكلام، وقد كان الشيخ قبل يحصر الفضيلة في النمط العالي؛ لأنه هو الذي يحتاج إلى صنعة دقيقة، يقول: «لا فضيلة حتى ترى في الأمر مصنعًا...» لكن يفهم من كلامه هنا أن الصنعة تكون في اللفظ كما تكون في النظم، وكان يقصد باللفظ الاستعارة والسجع... إلخ، وكل قيمة لفظية عنده هي من أجل المعنى.

(٣) معناه أن يمنح اللفظ من أوصاف الحسن ما ليست له، ولكنها للنظم، وهذا معنى قوله: «أخطأ بالاستحسان موضعه».

(٤) من قوله: «ولا تزال ترى الشبهة قد دخلت عليك» تحذير من عدم توخي الحذر عند الحكم على الكلام حتى يأتي الحكم في محله، وكان الشيخ حريصًا على ألا يطغى إحساسنا بعناصر الحسن الجزئية على الإحساس بترابط تلك العناصر، فإن الإحساس الثاني أشمل وأجدى وأنفع.

فترى أن هذه الطلاوة وهذا الظرف إنما هو لأن جعل النظر «يجمح»[١]، وليس هو لذلك، بل[٢] لأن قال في أول البيت: «وإني» حتى دخل اللام في قوله: «لتجمح» ثم قوله: «مني»[٣]، ثم لأن قال: «نظرة» ولم يقل: «النظر» مثلاً[٤]، ثم لمكان (ثم) في قوله: «ثم أطرق»[٥]، وللطيفة أخرى نصرت هذه اللطائف وهي اعتراضه بين اسم «إن» وخبرها بقوله: «على إشفاق عيني من العدا»[٦].

وإن أردت أعجب[٧] من ذلك فيما ذكرت لك، فانظر إلى قوله وقد تقدَّم إنشاده قبلُ:

سالت عليه شعابُ الحي حين دعا ... أنصـــارَهُ بوجُـــوهٍ كالـــدنانير

فإنك ترى هذه الاستعارة على لطفها وغرابتها إنما تمَّ لها الحسن وانتهى إلى حيث انتهى

---

(١) المعنى: قد تنظر إلى بيت ابن المعتز فترى ما فيه من طلاوة محصورة في أن جعل النظر «يجمح» ولم يجعله يذهب أو يشرد، وبذلك تكون قد حصرتها في لفظ الاستعارة.

(٢) «ليس هو لذلك بل ...» يعني هذه الطلاوة ليست للفظ بل للنظم، فدفع الشيخ اليقين الخاطئ في «إنما» باليقين الصحيح في «ليس ... وبل».

(٣) تدل «مني» على مشاعر عميقة صادرة منه مع النظرة، لكنها مشاعر صامتة صمت النظرة لوجود الرقباء، وقد صاروا أعداء؛ لأنهم يحولون دون ما يريد.

(٤) يقصد تنكير «نظرة» وما فيه من دلالة على الغموض والعمق والعظم.

(٥) يقصد دلالة «ثم» على التراخي وموقعها بين «نظرة» و«أطرق»، وما في ذلك من دلالة على الامتداد وعمق الأسى بمقدار عمق النظرة.

(٦) يقصد تلك الجملة المعترضة التي آزرت النظم المذكور وعاونته في الدلالة على ما دلت عليه من شدة الشوق الذي جعله يندفع ويتخلى عن الحذر، فعينه تخشى العدا لكنها تجمح لأن شوقه أعظم من الخوف، إذن كيفيات النظم في هذا البيت يؤازر بعضها بعضًا وينصر بعضها بعضًا، لهذا كانت عبارة الشيخ: «ولطيفة أخرت نصرت هذه اللطائف».

ويلفتنا هنا تعبيره باللطيفة يقصد المزايا والأسرار المترتبة على كيفيات خاصة في النظم، مع أنه اقتصر على ذكر وسائل النظم وكيفياته الخاصة دون أن يصل ذلك بثمراته ومزاياه ولطائفه؛ لأن هذه المزايا واللطائف كانت حاضرة عند كل متذوق، بمجرد ذكر مفاتيحها، وهذا ما سوغ تسمية الكيفيات لطائف، من تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه، لكن لنا وقفة مع الشيخ في تجاوز الاستعارة في «لتجمح» من جموح الفرس الشارد الذي لا يمكن لأحد منعه؛ لأن هذه الاستعارة من عناصر النظم، وهي مركز المعنى في البيت أو على حد تعبير الشيخ نفسه في سياق آخر: القطب الذي يدور عليه المعنى، وكل دلالات النظم في البيت تعانق ذلك الجموح، وهو يناصرها ويؤازرها.

(٧) صيغة التفضيل في «أعجب» لا تعني أن هذا البيت «سالت عليه شعاب الحي» أفضل مما سبقه «وإني على إشفاق عيني»، ولكن يقصد أنه أعجب فيما يؤدي إليه النظم من تمام الحسن؛ لأنه بنوع واحد من التصرف، وهو تقديم الجار والمجرور لتحقق للحسن تمامه.

بما تُوخّى في وضع الكلام من التقديم والتأخير، وتجدها قد مُلَحت ولَطُفت بمعاونة ذلك ومؤازرته لها[١]، وإن شككت فاعمد إلى الجارين والظرف، فأَزِلْ كلا منها عن مكانه الذي وضعه الشاعر فيه، فقل: «سالت شعاب الحي بوجوه كالدنانير عليه حين دعا أنصاره»، ثم انظر كيف يكون الحال، وكيف يذهب الحسن والحلاوة؟ وكيف تُعدم أرْيحيّتُك التي كانت؟ وكيف تذهب النشوة التي كنت تجدها؟[٢]

[حسن الكلام: هل يعود للفظ أو للنظم أو لهما معًا؟]

وجملة الأمر أن ها هنا كلامًا حُسنه للفظ[٣] دون النظم، وآخر حُسنه للنظم دون اللفظ، وثالثًا قد أتاه الحسن من الجهتين ووجبت له المزية بكلا الأمرين، والإشكال في هذا الثالث، وهو الذي ترى الغلط قد عارضك فيه، وتراك قد حِفْتَ [جُرْت] فيه على النظم، فتركته وطمحت ببصرك إلى اللفظ، وقدَّرت في حُسْن كان به[٤] وباللفظ، أنه للّفظ خاصة. وهذا هو الذي أردت حين قلت لك: «إن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم

---

(١) هذا التعقيب أعدل مما سبق في البيت السابق الذي نفى أن يكون مرجع الحسن للاستعارة في «تجمح» لكنه هنا يجعل للاستعارة في «سالت» حسنًا، وأن هذا الحسن قد اكتمل بما حصل في النظم من تقديم «عليه» على الفاعل «شعاب»، وقد تحدث الشيخ عن تفصيل مزية ذلك التقديم ومزية الإسناد المجازي في «سالت شعاب الحي» في سياق آخر، لكنه تغاضى عن دور التشبيه مع ما فيه من دلالة مكملة لما في الاستعارة؛ لأن كون وجوه الأنصار كالدنانير يدل على التألق النفسي والبدني الذي يدفعهم للإقبال السريع.

(٢) هذا منهج معروف للشيخ للتأكد من مصدر الحسن في الكلام عن طريق التجربة، وذلك برد الكلام إلى أصله، ثم السؤال هل يبقي حسنة أم يزول؟ وهذه التجربة تؤكد كلام الشيخ السابق والذي يتلخص في أن وقوفه عند مجرد الصحة والصواب لا يعطي مزية، ولكن التصرف في النظم والصنعة فيه بالتخير والتقديم والتأخير... إلخ هو الذي يكسبه مزيةً وحسنًا.

(٣) ينسب الشيخ الحسن في القسم الأول للفظ بحسب ما يتبادر لكثير من الناس، لكنا إن عدنا إلى مجمل كلامه في الدلائل والأسرار وجدناه يرد كل حسن للمعنى سواء كان إيهام الحسن اللفظي فيه قويًا كالجناس والسجع (راجع «أسرار البلاغة» تحقيق: محمود شاكر) أم كان أقل في القوة كالطباق والاستعارة والكناية.. فالحسن في كلٍّ ذلك للمعنى (راجع المصدر نفسه ص(٢٠، ٢٢).

(٤) الضمير في «به» يعود إلى «النظم»؛ لأن معنى «وقدرت في حسن كان به ...» أي: قدرت خاطئًا في حسن كان بالنظم وباللفظ أنه للفظ خاصة، ولا يقال: إن الضمير في «به» يعود لأقرب مذكور وهو اللفظ؛ لأن جملة «فتركته وطمحت ببصرك إلى اللفظ» اعتراضية، وبذلك يكون «النظم» قبلها الأقرب للضمير في «به» ويكون هو المقصود، وكان عبد القاهر يهدف من هذه العبارة إلى ألا يطغي إحساسنا بعناصر الحسن الجزئية على الإحساس بترابط تلك العناصر، وما يتولد عن ذلك عن محاسن اكثر.

والوقوف على حقيقته»[١].

[مما ينسب حسنه للفظ والنظم معًا]

ومن دقيق ذلك[٢] وخفيِّه أنك ترى الناس إذا ذكروا قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤] لم يزيدوا فيه على ذكر الاستعارة، ولم ينسبوا الشرف إلا إليها، ولم يروا للمزية موجبًا سواها. هكذا ترى الأمر في ظاهر كلامهم، وليس الأمر على ذلك، ولا هذا الشرف العظيم، ولا هذه المزية الجليلة، وهذه الروعة التي تدخل على النفوس عند هذا الكلام لمجرد الاستعارة، ولكن لأن سلك بالكلام طريق ما يسند الفعل فيه إلى الشيء، وهو لما هو من سببه[٣]، فيرفع به ما يُسند إليه[٤]، ويؤتي بالذي الفعل له في المعنى منصوبًا بعده[٥]، مبيِّنًا أن ذلك الإسناد وتلك النسبة إلى ذلك الأول إنما كانا من أجل هذا الثاني، ولما بينه وبينه من الاتصال والملابسة؛ كقولهم: «طاب زيد نفسًا»، و«قرَّ عمرو عينًا» و«تصبَّب عرقًا» و«كَرُم أصلاً» و«حَسُن وجهًا»[٦]، وأشباه ذلك مما تجد الفعل فيه منقولاً عن الشيء إلى ما ذلك الشيء من سببه.

وذلك أنا نعلم أن «اشتعل» للشيب في المعنى، وإن كان هو للرأس في اللفظ، كما أن «طاب» للنفس، و«قر» للعين، و«تصبَّب» للعرق، وإن أسند إلى ما أسند إليه.

---

(١) هذه الجملة «إن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه» لم يقلها عبد القاهر بنصها فيما سبق، ولكن تفهم من كلامه تعقيبًا على بيت ابن المعتز «وإني على إشفاق عيني» وهي تعني أن الاستعارة وحدها لا يفهم منها شيئًا من غير النظم، فلو قلنا: «تجمح» فقط أو «سالت» فقط لم تفهم شيئًا، ولكن تحيا الاستعارة بالنظم.

(٢) «ومن دقيق ذلك» أي ما يعود حسن الكلام فيه إلى اللفظ والنظم معًا، ثم يلتبس على الناس أمره فيقصرون المزية والشرف على اللفظ.

(٣) من قوله: «وليس الأمر على ذلك...» يعني أن الذي نراه من المزية والروعة ليس للاستعارة وحدها في «اشتعل» مع ما تدل عليه من الانتشار السريع في توهج وتألق ولمعان، ولكن مع ذلك للنظم الذي تصرف فيه بإسناد الفعل «اشتعل» للرأس وهو في الأصل للشيب لمناسبة بينهما، ووقف الشيخ عند هذا ثم ذكر مزيته في فقرة تالية وهي إفادة استغراق الشيب وشموله.

(٤) أي: يصير ما أسند إلى الفعل مرفوعًا على الفاعلية وهو «الرأس».

(٥) أي: يؤتي بالفاعل الأصلي -الشيب- منصوبًا على التميز.

(٦) فأصل ذلك كله: طابت نفس زيد، وقرَّت عين عمر، وتصبَّب عرقه، وكرم أصله... إلخ، وإنما أكثر الشيخ من تلك الشواهد الموضحة ليستقر في النفس الفرق بين أصل الإسناد في اشتعل شيب الرأس، وما صار إليه بعد التصرف فيه في قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]، وأن في النظم القرآني فخامة ومهابة وحسنًا ليس في الأصل.

يُبيِّن أن الشرف كان لأن سُلك فيه هذا المسلك، وتُوخِّي به هذا المذهب -أن تدع هذا الطريق فيه[١]، وتأخذ اللفظ فتسنده إلى الشيب صريحًا، فتقول: «اشتعل شيب الرأس، أو الشيب في الرأس، ثم تنظر هل تجد ذلك الحسن وتلك الفخامة؟ وهل ترى الروعة التي كنت تراها؟

فإن قلت: فما السبب في أن كان «اشتعل» إذا استعير للشيب على هذا الوجه كان له الفضل؟ ولِـمَ بان بالمزية من الوجه الآخر هذه البينونة؟[٢]

فإن السبب أنه يفيد مع لمعان الشيب في الرأس الذي هو أصل المعنى، الشمول[٣]، وأنه قد شاع فيه وأخذه من نواحيه، وأنه قد استغرقه وعمَّ جملته، حتى لم يبق من السواد شيء، أو لم يبق منه إلا ما لا يعتد به، وهذا ما لا يكون إذا قيل: اشتعل شيب الرأس أو الشيب في الرأس[٤]، بل لا يوجب اللفظ حينئذٍ أكثر من ظهوره فيه على الجملة. وَوِزان هذا أنك تقول: «اشتعل البيت نارًا»، فيكون المعنى: أن النار قد وقعت فيه وقوع الشمول، وأنها قد استولت عليه وأخذت في طرفيه ووسطه، وتقول: «اشتعلت النار في البيت» فلا يفيد ذلك، بل لا يقتضي أكثر من وقوعها فيه، وإصابتها جانبًا منه، فأما الشمول وأن تكون قد استولت على البيت وابتزَّتْهُ، فلا يُعقَل من اللفظ البتة.

ونظير هذا في التنزيل قوله ﷻ: ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا﴾ [القمر: ١٢] التفجير للعيون في المعنى، وأوقع على الأرض في اللفظ[٥]، كما أسند هناك الاشتعال إلى الرأس[٦]، وقد حصل

---

(١) «أن تدع» فاعل «يبيِّن» والعبارة تتضمن منهج الشيخ الذي يثبت فيه أن المزية والشرف إنما كان لتوخي طريقة معينة في النظم.

(٢) يعني: ما سبب الحسن الذي جدَّ للاستعارة بعد إسناد الفعل للرأس بدلاً من الشيب.

(٣) في هذه الفقرة إجابة على السؤال السابق، وحاصلها: أن سبب إسناد «اشتعل» للرأس، إفادة شمول الشيب مع ما تفيده الاستعارة من اللمعان، وما يأتي بعد هذا من قوله: «وأنه قد شاع فيه... إلخ» تفصيل لكلمة الشمول وتوضيح لها.

(٤) يعني هذا أن الشمول المفاد من إسناد الفعل للرأس لا يفاد أبدًا من إسناده للشيب منكرًا أو معرفًا.

(٥) «التفجير للعيون في المعنى» أي: بحسب الأصل الحقيقي للمعنى، «وأوقع على الأرض في اللفظ» أي: مجازًا، وفي تعبير الشيخ تسامح للتوضيح؛ لأن الإيقاع المعنوي مقصود وهو الذي أدى إلى المزية.

(٦) راعى الشيخ الفرق بين ﴿فَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا﴾ و﴿اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾، وأن في الأول إيقاع، وفي الثاني إسناد، ومع ذلك فإن المزية نفسها وهي الشمول قد تحققت من التجوز في الإيقاع أولاً ومن التجوز في الإسناد ثانيًا، والملاحظ أن الشمول والعموم في ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا﴾ مفادٌ من =

بذلك من معنى الشمول ها هنا مثل الـذي حصـل هنـاك، وذلـك أنـه قـد أفـاد أن الأرض قـد كانت صارت عيونًا كلها[١]، وأن الماء قد كان يفور من كل مكان منها، ولو أُجري اللفظ على ظاهره فقيل: «وفجرنا عيون الأرض أو العيون في الأرض» لم يفد ذلك ولم يدل عليه، ولكان المفهوم منه أن الماء قد كان فار من عيون متفرقة في الأرض من أماكن منها.

واعلم أن في الآية الأولى شـيئًا آخـر مـن جـنس الـنظم، وهـو تعريـف «الـرأس» بـالألف واللام، وإفـادة معنـى الإضـافة مـن غـير إضـافة[٢]، وهـو أحـد مـا أوجـب المزيـة، ولـو قيـل: «واشتعل رأسي» فصرَّح بالإضافة لذهب بعض الحسن؛ فاعرفه.

وأنا أكتب لك شيئًا مما سبيل الاستعارة فيه هـذا السـبيل[٣]، ليسـتحكم هـذا البـاب في نفسك ولتأنس به، فمن عجيب ذلك قول بعض الأعراب:

اللَّيـــل داجٍ كَنَفَـــا جِلْبَابِـــهِ　　　والبَـيْنُ محجـورٌ عـلى غرابـه[٤]

= النظم وحده ومن وقوع (فجرنا) على (الأرض)؛ لأنه لا توجد في الفعل استعارة، وذلك مهم حتى لا يتوهم أن الاستعارة في (اشتعل) لها دخل في إفادة الشمول والعموم في قولـه تعـالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾، ومع هذا فإن للاستعارة مزية أخرى تتعانق مع ما يفيده النظم كما سبق.

(١) إن مجيء الشيخ بفعلين متجاورين من باب واحد هما «كانت» وأخت من أخواتها «صارت» لا بـأس بـه؛ لأن «كان» تدل على الكينونـة وتمـام الحـدوث، و«صـار» تـدل عـلى التحـول العجيب لـلأرض كلهـا إلى عيون، ولعل الشيخ قصد من هذا نفي أن تكون تلك مبالغة تعبير ولكنها حقيقة كونية بقدرة إلهية، فهذا هو الواقع الذي دل النظم عليه في ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا﴾، ولولا هذا لما جرت السـفينة وهـي تواجـه أمواجًا كالجبال.

(٢) يقصد بهذا أن «أل» تفيد إلى جانب الاستغراق معنى آخر هو العهد؛ لأن نبي الله زكريا عليه السلام يتحدث عن نفسه ورأسه لكنه لم يقل «رأسي» بالإضافة لياء المتكلم؛ لأن «أل» في «الـرأس» تـدل عـلى تلـك الإضـافة من جو المعنى ومن غير إضافة، إلى جانب دلالتها عـلى الشـمول والعمـوم، ولـو قـال: «واشـتعل رأسي» لذهب ذلك الشمول.

(٣) مما يرجع الحسن فيه إلى الاستعارة ونظمها وليس للاستعارة وحدها.

(٤) الدجى: ظلمة مع غيم، وكنف كل شيء ناحيته، ومثناه: كنفان، وقد أضيف إلى الجلباب، والشـاعر كـان يشعر شعورًا عميقا بظلمة الليل ورهبته حتى تخيله في صورة شخص عجيب يتشح بجلبـاب عظـيم لـه ناحيتان حتى يتسع اتساع الكون كلـه، فـلا مفـر منـه، وهـذا يعكـس إحسـاس الضـائق المفـزَّع مـن تلـك الظلمة.

وقد جاءت هذه الصورة الاستعارية في صياغة عجيبة تؤكد الإحسـاس بالظلمـة والرهبـة؛ لأن اسـم الفاعـل «داج» وقع موقعًا يتوزع فيه بين الإخبار عن الليل وبين أن يكون مسندًا إلى الكنفان وفعلاً له حتى يصير «دجـا كنفـا جلبابـه» خـبرًا عـن الليـل، فيكـون قـد أخـبر عـن الليـل مـرتين، وهـذا يعكـس الشـعور =

ليس كل ما ترى من الملاحة لأن جعل لليل جلبابًا وحَجَر [البين] على الغراب، ولكن في أن وضع الكلام الذي ترى، فجعل الليل مبتدأ، وجعل «داج» خبرًا له وفعلاً لما بعده وهو «الكَنَفَان»، وأضاف «الجلباب» إلى ضمير «الليل»[1]، ولأن جعل كذلك «البين» مبتدأ وأجرى «محجورًا» خبرًا عنه[2]، وأن أخرج اللفظ على «مفعول»[3]. يبيِّن ذلك أنك لو قلت: «وغراب البين محجور عليه أو قد حجر على غراب البين» لم تجد هذه الملاحة، وكذلك لو قلت: «قد دجا كنفا جلباب الليل» لم يكن شيئًا[4].

ومن النادر فيه قول المتنبي:

غَصَبَ الدَّهرَ والملوكَ عليها فبناها في وَجْنَةِ الدَّهر خَالا[5]

= المركب بظلمة الليل وكأنه ظلمات بعضها فوق بعض، ومن أجل امتلاء الحس بهذا الليل المرهوب قدمه في ابتداء الكلام.

والمعنى في الشطر الثاني مبني على ما استقر في وجدان الجماعة في البيئة العربية قديمًا؛ حيث كان الغراب ونعيقه دليلاً على الفراق والخراب، فأصل المعنى: «وغراب البين محجورٌ» كناية عن استحكام البين واستمرار الفراق، لكن الشاعر قدم البين وبنى الكلام عليه فقلب المعنى وزاده مبالغة فبدلاً من أن يكون غراب البين محجور على ذلك الليل المظلم وملازم له صار البين هو المحجور على غرابه، وهذا القلب عجيب يدل على شدة الالتباس عند الشاعر.

(١) الإضافة إلى ضمير الليل تؤكد سيطرة الإحساس برهبة الليل، وتثبت أن الجلباب جلباب الليل، وإنما ذلك على سبيل التخيل.

(٢) يعني هذا تقديم البين تقديمًا يدل على استحكامه في نفس الشاعر حتى كان أول ما جاء على لسانه، وكأنه لا يرى أملاً في انفراج حاله، فضلاً عما يترتب على تقديم البين من تقوية وتأكيد ما أسند إليه.

(٣) يقصد صيغة «محجور» وما تدل عليه من دوام الفراق المشؤوم، وهذا يؤكد الإحساس بالوحشة واستبطاء الأمل في انفراج الصبح ولقاء الأحبة، وكل هذا من صيغة الاسم ولو عبَّر بالفعل فقال: «وقد حجر البين عليه» لما أفاد ما أفاده الاسم، والتفات الشيخ إليه يدل على اهتمامه ببنية الكلمة وصيغتها.

(٤) لا ينفك الشيخ عن ممارسة منهجه للتأكد مما يراه وهو مدخل النظم في حدوث المزية والحسن، وذلك بالعودة إلى أصل الكلام، فلو قلت: «وغراب البين محجور عليه» بتأخير البين، أو «قد حجر على غراب البين» بالفعل بدل اسم المفعول لم تجد تلك الملاحة التي كانت.

(٥) الوجنة من الإنسان: ما ارتفع من لحم خده، وقد نطلق على الوجه، والخال: الشامة وهي علامة الحسن في الوجنة خاصة أو في الوجه عامة (راجع المصباح مادة «وجن» و«شيم»)، والشاعر يتحدث عن قلعة من قلاع الروم فتحها سيف الدولة وشيدها ببناء خلاب حتى كأنها شامة حسن في وجه الدهر، فالاستعارة في أن جعل للدهر وجنة ووجها على تشبيهه بالإنسان المحذوف والمرموز إليه بوجنة «استعارة مكنية»، ثم شبَّه ذلك البناء بالخال في وجنة الدهر تشبيهًا بليغًا، وقد وقع المشبه به موقع الحال.

قد ترى في أول الأمر أن حسنه أجمع في أن جعل للدهر «وجنة»، وجعل البَنِيَّة «خالاً» في الوجنة، وليس الأمر على ذلك[(١)]، فإن موضع الأعجوبة في أن أخرج الكلام مخرجه الذي ترى، وأن أتى بـ«الخال» منصوبًا على الحال من قوله: «فبناها»، أفلا ترى أنك لو قلت: «وهي خال في وجنة الدهر» لوجدت الصورة غير ما ترى؟[(٢)]

وشبيهٌ بذلك أن ابن المعتز قال:

يـــا مِسْـــكَةَ العَطّـــار وَخَـــالَ وجـــهِ النهـــار[(٣)]

وكانت الملاحة في الإضافة بعد الإضافة، لا في استعارة لفظة الخال؛ إذ معلوم أنه لو قال: «يا خالاً في وجه النهار» أو «يا من هو خال في وجه النهار» لم يكن شيئًا.

---

(١) الشيخ لا ينفي الحسن عن الاستعارة في «وجنة الدهر» والتشبيه في «بناها خالاً» ولكن ينفي أن يكون الحسن كله لهما وذلك ردًّا على ما ذكره من ظن البعض في أول الأمر أن الحسن أجمع فيهما.

(٢) يعني الشيخ أن ما يفوق الاستعارة والتشبيه ويؤكد الحسن فيهما تصرف واحد في النظم هو مجيء الخال حالاً منصوبًا فكسا المعنى أبهة وختمه بعلامة الحسن، ولو قال: وهي خال في وجنة الدهر أو فبناها في وجنة الدهر، وسكت لم يكن له نفس الحسن.

والللافت أن في صدر البيت استعارة حسنة هي «غصب الدهر والملوك عليها»؛ لأنه يصور الدهر أحد أطراف الصراع ضد الممدوح، كأن الدهر قد تحالف مع ملوك الروم ضده، وهو يشير إلى قدم تلك القلعة وضربها في عمق الزمن، حتى أتى سيف الدولة فغلبهم عليها وانتزعها منهم غصبًا، لكن عبد القاهر يجاوز الاستعارة في «غصب الدهر» إلى الاستعارة في «وجنة الدهر» من أجل نظمها المثير، واللافت أن ذلك الدهر الذي غلبه الممدوح واغتصب القلعة منه بعد إباء، هو نفسه الذي بنى في وجنته ما بنى حتى زينه وجمله إمعانًا في التحدي وإبرازًا لشهوة الغلبة والانتصار، ولو أن الدهر كان يعلم ما سيحدث ما غالب الممدوح وتأبى عليه.

(٣) يصف هذا البيت جارية سوداء فيها ملاحة، يصفها أولاً بطيب الرائحة فيشبِّهها تشبيهًا بليغًا بمسكة العطار في السواد مع طيب الرائحة ويناديها بهذا كما لو كان أمرًا مقررًا متفقًا عليه، ويصفها ثانيًا بالحسن اللافت فيستعير لها لفظ الخال، وهو لا يعني شيئًا أبدًا من غير إضافة لوجه النهار، ولهذا حق للشيخ أن ينفي أي حسن عن الاستعارة وحدها، فالحسن هنا مقصور على النظم «تتابع الإضافات»، والطرافة هنا أن وجه النهار أبيض، والخال أو الشامة فيه سوداء، والضد يظهر حسنه الضد، والجارية وإن كانت سوداء فقد زيَّنَتْ وجه النهار، وقد خلع وقوعها في وجه النهار عليها حسنًا وقبولاً، وعليه فإن تتابع الإضافات لا يُحسِّن الاستعارة من جهة الأداء اللفظي، ولكن من جهة ما يؤديه من معنى طريف، وللسبب نفسه استحسن الشيخ بعض الشواهد التي تتابع فيها الإضافات رغم كونه مستكرهًا عند الناس كما سيأتي.

ومن شأن هذا(١) الضرب أن يدخله الاستكراه، قال الصاحب: «إياك والإضافات المداخِلة، فإن ذلك لا يحسن»، وذكر أنه يستعمل في الهجاء؛ كقول القائل:

يا عليَّ بنَ حمزةَ بنِ عُمارة ... أنت والله ثَلجةٌ في خِيَاره(٢)

ولا شبهة في ثقل ذلك في الأكثر(٣)، ولكنه إذا سلم من الاستكراه لطف وملح(٤).

ومما حَسُن فيه قول ابن المعتز أيضًا:

وظلت تُدير الرَّاحَ أيدي جَآذِرٍ ... عِتَاقِ دنانيرِ الوجُوهِ مِلاحِ(٥)

ومما جاء منه حسنًا جميلاً قول الخالدي في صفة غلام له:

ويعرف الشعر مِثْلَ معرفتي ... وهو عَلَى أن يزيد مجتهدُ

وصيْرفيُّ القريضِ وزَّان دينارِ المـ ... ـعاني الدِّقاقِ مُنْتقِدُ(٦)

(١) يعود اسم الإشارة إلى تتابع الإضافات، وهذا الكلام استطراد خارج عن سياق الموضوع الذي هو بصدده.

(٢) أضاف «ابن» الأولى إلى حمزة وتتابعت الإضافات حتى «عمارة» وهو شعر ثقيل في مداعبة ثقيلة؛ إذ تجعله كالثلجة في شدة البرودة، ويزيد البرودة برودة بوضع الثلاجة في خياره؛ لأن الخيار معروف ببرودته، لكن المعنى على القلب؛ لأن الأصل خيارة في ثلجة، والمعنى المقصود هو السماجة وثقل الظل.

(٣) يتضمن هذا الكلام استثقال عبد القاهر البيت السابق الذي ذكرت فيه الخيارة والثلجة.

(٤) هذا من المقاييس النقدية الجديدة عند الشيخ والتي تمثل الفكر النقدي المتأني، فلا يخضع ولا يسلم للقواعد إذا وجد ما يخالفها من النصوص والشواهد، فلو أنه سلم بالقواعد لقال مثل ما قال السابقون: «إن من شأن هذا الضرب -تتابع الإضافات- أن يدخله الاستكراه»، لكنه لما تأمل الشواهد «بيتي ابن المعتز وبيت الخالدي وبيت أبي تمام» وجد أن هذا الحكم ليس عامًا، وأن تتابع الإضافات إذا سلم من الاستكراه لطف وملح، ويؤيد ما ذهب الشيخ إليه أفصحُ كلام كقوله تعالى: ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا﴾ [مريم: ٢].

(٥) «الجؤذر»: ولد البقرة الوحشية، وجمعه جآذر، وتعرف بالخفة والملاحة، وقد استعير للجواري الملاح الرشيقات اللاتي تدير كؤوس الشراب على الندامي.

«عتاق»: كرام الأصل، كناية عن أصالة الدنانير وشدة بريقها، والشيخ يؤكد بهذا الشاهد على إمكان أن تكون الإضافات المتتابعة حسنة مليحة، وحسنها هنا يكمن في صياغة التشبيه الحسنة؛ حيث أضيف المشبه به «دنانير» للمشبه «الوجوه»، وقد تقدمت على المشبه به صفتُه مضافةً إليه؛ لأن الأصل «وجوه كالدنانير العتيقة» فتصرف في الصياغة وقال: «عتاق دنانير الوجوه»، ويفهم منه وصف تلك الجواري بالوجوه الصافية التي تتألق بدماء الحياة، فضلاً عما تتضمنه الاستعارة في «جآذر» من أوصاف الملاحة والخفة والمرح.

(٦) «الصيرفي» هو الذي ينقد الدنانير والدراهم فيميِّز أصيلها من زائفها، وقد استعير للناقد الذي يميِّز =

ومنه قول أبي تمام:

خُذْها ابنةَ الفِكْرِ المهذّب في الدُّجى والليلُ أسودُ رُقعةِ الجِلبابِ(١)

ومما أُكثر(٢) الحسن فيه بسبب النظم قول المتنبي:

وقَيَّدْتُ نفسي في ذَرَاكَ محبَّةً ومَنْ وَجَدَ الإحسان قيدًا تقيَّدًا(٣)

الاستعارة في أصلها مبتذلة معروفة، فإنك ترى العامي يقول للرجل يكثر إحسانه إليه وبره له حتى يألفه ويختار المقام عنده: «قد قيَّدني بكثرة إحسانه إليَّ، وجميل فعله معي، حتى صارت نفسي لا تطاوعني على الخروج من عنده»، وإنما كان ما ترى من الحسن بالمسلك الذي

= جيد الشعر من رديئه، ولما كَثُر استعماله فيه صار كناية عنه.

«القريض»: أصله من قرض الشيء قطعه، وقرضت الشعر: نظمته فهو قريض وفعيل بمعنى مفعول؛ لأنه اقتطاع من الكلام (المصباح مادة «قرض»).

«وزان دينار المعاني الدقاق» أي: يحسن تقدير المعاني اللطيفة الشبيهة بالدنانير في النفاسة والأصالة وانجذاب القلوب إليها، وقد تصرف في هذا التشبيه بما يبالغ فيه، فأضاف المشبه به للمشبه، وأضاف لها «وزان» بهذه الصيغة الدالة على الإتقان، «منتقد»: تعني استخراج المعيب بخلاف ناقد، فإنها تعني التمييز بين الجيد والمعيب، فبين «منتقد» و«وزان دينار المعاني» ضدية خفية بين الأصيل والمعيب وكلاهما تفصيل لـ«صيرفي القريض» وهذه حسنة أخرى في الصياغة؛ لأنه أجمل ثم فصَّل تفصيلاً يجيب على التشوف والترقب الذي كان بعد ذلك الإجمال.

(١) هذا البيت من قصيدة مدح جوَّدها أبو تمام وعُني بها، لهذا كني عنها بـ(ابنة الفكر المهذب)، ولأن الليل أنسب أوقات الفكر العميق قال: «في الدجى» ويقدمها للممدوح على سبيل الإهداء مع الاعتزاز في قوله: «خذها»، ويؤكد على أنه صاغها وأتقنها في وقت الصفاء والصمت قوله: «والليل أسود رقعة الجلباب» وهو يقصد تشبيه الليل برقعة الجلباب الأسود، مع أن تشبيه الليل برقعة يضيق من مساحة الظلمة والليل، لكن الشيخ كان منشغلاً بحسن تتابع الإضافات في «أسود رقعة الجلباب».

وقد يبدو أن الحديث عن تتابع الإضافات وما حسن منه جاء استطرادًا في هذا السياق، لكن الواقع أن هذه الإضافات من صميم النظم الذي لطف وملح بالتشبيه أو الاستعارة، فهو من النظم الذي حسنته الصورة بخلاف سياق حديث الشيخ فهو من الصورة التي حسنها النظم.

(٢) «أكثر الحسن...» فعل مبني للمفعول وليس صيغة تفضيل؛ لأن صيغة التفضيل تعني أن أكثر الحسن بسبب النظم وبعضه للاستعارة، وتحليل الشيخ لا يساعد على هذا، فقد قال في آخر كلامه: «وإنما كان ما ترى من الحسن بالمسلك الذي سلك في النظم...»، فقصر الحسن على النظم في هذا البيت.

(٣) «ذراك» الذرى بفتح الذال: كل ما يستتر به الشخص، والذرى بضم الذال جمع ذروة، وذروة كل شيء أعلاه، وعلى ذلك فإن المعنى: قيدت نفسي في حمايتك وظلك (على الفتح) أو قيدت نفسي في علوك وسموك «على الضم».

سلك في النظم والتأليف[١].

فصل
«القول في التقديم والتأخير»[٢]

هو باب كثير الفوائد جم المحاسن[٣]، واسع التصرف[٤]، بعيد الغاية[٥]، لا يزال يَفْتَرُّ

---

(١) هناك فرق بين هذا الأصل العامي المبتذل «قيدني...» وبين صياغة الشاعر «قيدت نفسي في ذراك محبة» بإسناد الفعل وتعديته لنفسه مرة، وتعديته من أجل المحبة مرة ثانية ليدل على أنه فعل ذلك باختياره لا لرغبة ولا لرهبة ولكن بدافع المحبة.
سوى أنه أضاف في الشطر الثاني سببًا آخر لاختياره هذا القيد وهو الإحسان الذي طوق به الممدوح عنقه، فربما تناقص دافع المحبة مع دافع الإحسان؛ لأن المحبة تنفي المنفعة لكن التعلق بالإحسان يثبت المنفعة، لذلك صاغه الشاعر صياغة عامة تجري مجرى الأمثال ولا تخصه، بما يشير إلى أن هذه طبيعة إنسانية عامة، فلا يلومه أحد على رضاه بقيد الإحسان؛ لأن كرم الممدوح معه جعله يدين له بالولاء التام. وخلاصة ما سبق من تفريق الشيخ بين المزية في اللفظ والمزية في النظم أن الكلام من هذه الناحية ثلاثة أقسام:
١- ما يعود حسنه للفظ وحده مثل: «جنبك الله الشبهة وعصمك من الحيرة... إلخ».
٢- ما يعود حسنه للنظم وحده مثل: «قوم إذا حاربوا عدوهم....» البيت، «وقيدت نفسي في ذراك....» البيت.
٣- ما يعود حسنه للفظ والنظم معًا كقوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]، وقول الشاعر: «سالت عليه شعاب الحي...» البيت، وقول آخر: «إذا احتربت يومًا...» البيت، وكل التشبيهات التمثيلية.
ولا عجب أن يرد الحسن هنا للفظ، وهو الذي نفى في سياق آخر أن يكون للفظ مزية، فإن لكل سياق تفسيره، فحيث أثبت للفظ مزية كان ذلك من أجل المعنى بدليل أن استشهد لحسن اللفظ بالاستعارة، وهي صورة مؤكدة للمعنى وحيث نفى المزية عن اللفظ قصد به مجرد الأصوات والحروف المنطوقة.

(٢) وضح الشيخ في الفصول السابقة مفهوم النظم ومدخله في الإعجاز، وأن النظم تنسيق معانٍ لا ترتيب ألفاظ، وأن كل مزية في النظم ترجع إلى معنى من معاني النحو، وكشف عن مستويات النظم كالنمط العالي الذي يتَّحِد في الوضع ويدق في الصنع، والنمط العادي الذي لا صنعة فيه ولا ترتيب، وقسم الكلام بحسب موضع المزية في لفظه أو في نظمه أو فيهما معًا، وحرص على التفريق بين المزية في اللفظ والمزية في النظم؛ لأن هذا مما يقع فيه الغلط كثيرًا، ثم انتقل إلى ضروب من التصرف في النظم يترتب عليها مزايا ولطائف ليؤكد على ما سبق من أن كل ميزة في النظم ترجع إلى معنى من معاني النحو، وبدأ بالتقديم؛ لأنه أوضح دلالة على هذه الفكرة. وكانت للشيخ مقدمات موجزة بليغة لبعض ضروب النظم تنبه إلى قيمتها كالتقديم والحذف والفصل الوصل، ففي بداية التقديم يقول: «هو باب كثير الفوائد... إلخ».

(٣) «جم المحاسن»: عظيم المحاسن.

(٤) «واسع التصرف»: متعدد الطرق والأساليب بتعدد نوع المقدم وموقعه ونوع الأسلوب الذي يقع فيه.

(٥) «بعيد الغاية»: لا تقف على نهاية محاسنه بسبب اتساع مجالاته ومقاماته.

لك عن بديعة(١)، ويفضي بك إلى لطيفة(٢)، ولا تزال ترى شعرًا يروقك مَسْمَعُهُ، ويلطُف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطُف عندك أن قُدِّم فيه شيء، وحُوِّل اللفظ عن مكان إلى مكان(٣).

واعلم أن تقديم الشيء على وجهين:

تقديم يقال: إنه على نية التأخير(٤)، وذلك في كلِّ شيء أقررته مع التقديم على حكمه الذي كان عليه، وفي جنسه الذي كان فيه، كخبر المبتدأ إذا قدمته على المبتدأ، والمفعول إذا قدمته على الفاعل؛ كقولك: «منطلقٌ زيد»(٥)، و«ضرب عمرًا زيدٌ»، معلوم أن «منطلق» و«عمرًا» لم يخرجا بالتقديم عما كانا عليه من كون هذا خبر مبتدأ ومرفوعًا بذلك، وكون ذلك مفعولاً ومنصوبًا من أجله كما يكون إذا أخرت(٦).

وتقديمٌ لا على نية التأخير(٧)، ولكن على أن تنقل الشيء عن حكم إلى حكم، وتجعل له بابًا غير بابه، وإعرابًا غير إعرابه، وذلك أن تجيء إلى اسمين يحتمل كل واحد منهما أن يكون مبتدأ ويكون الآخر خبرًا له، فتقدم تارة هذا على ذاك، وأخرى ذاك على هذا. ومثاله ما تصنعه

---

(١) «يفترُّ»: من افتر البرق: تلألأ، ومعنى الجملة: أنه كلما تأملته تلوح لك منه ميزة طريفة.

(٢) «يفضي بك إلى لطيفة» من أفضيت إلى الشيء: وصلت إليه أو أفضيت بالسر: أعلمت به والمعنى: كلما تأملته كشف لك عن سِرٍّ مكنون فيه.

(٣) «قُدم وحُول»: بالبناء للمفعول يدل على قصد التصرف في النظم بالتقديم لغاية، ولا يلحظ هذا لو قال: تقدم اللفظ وتحول.

(٤) أي: على نية احتفاظ المقدم بحكمه وجنسه الذي كان عليه عند التأخير.

(٥) «منطلق»: خبر مقدم، ولا يجوز عده مبتدأ؛ لأنه نكرة، ولا يمكن الابتداء بالنكرة إلا إذا كانت موصوفة، فالمقدم هنا يلزم نحويًّا أن يكون خبرًا، ولا نقول: إنه مبتدأ، وكذلك «أدب الولد أبوه» يلزم نحويًّا تقدم المفعول، فلا نقول: «أدب أبوه الولد» كي لا يعود الضمير على متأخر لفظًا ورتبةً، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ﴾ [البقرة: ١٢٤]، وربما تعلق به غرض بلاغي هو مجاورة الابتلاء للذي وقع عليه، بخلاف قوله تعالى: ﴿اللهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى﴾ [الرعد: ٨]، و﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥]، فتقدم الفاعل أولاً وتقديم المفعول ثانيًا لا يلزم نحويًّا، وإنما يكون دائمًا لغرض يقتضيه المعنى، وهو في الآيتين لإفادة الاختصاص.

وسواء كان هذا أو ذاك، فإن التقديم على نية التأخير والمقدم متعين ظاهر وهو عدول عن الأصل وتصرف في النظم تعني به البلاغة وتبحث عن سره.

(٦) أي: يكون محتفظًا بحكمه وجنسه بعد التقديم كما كان عند التأخير.

(٧) أي: تقديم لا يقصد فيه أن يبقى المقدم على حكمه الذي كان عند التأخير.

بزيد والمنطلق؛ حيث تقول مرة: «زيد المنطلق»، وأخرى «المنطلق زيد»، فأنت في هذا لم تقدم «المنطلق» على أن يكون متروكًا على حكمه الذي كان عليه مع التأخير، فيكون خبر مبتدأ كما كان، بل على أن تنقله عن كونه خبرًا إلى كونه مبتدأ[١]، وكذلك[٢] لم تؤخر «زيدًا» على أن يكون مبتدأ كما كان، بل على أن تخرجه عن كونه مبتدأ إلى كونه خبرًا.

وأظهر[٣] من هذا قولنا: «ضربت زيدًا» و«زيد ضربته» لم تقدم «زيدًا» على أن يكون مفعولاً منصوبًا بالفعل كما كان، ولكن على أن ترفعه بالابتداء وتشغل الفعل بضميره وتجعله في موضع الخبر، وإذ قد عرفت هذا التقسيم، فإني أتبعه بجملة من الشرح.

واعلم أنا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئًا يجري مجرى الأصل غير العناية والاهتمام[٤]. قال صاحب «الكتاب» وهو يذكر الفاعل والمفعول: «كأنهم يقدِّمون الذي بيانه أهمُّ لهم، وهم بشأنه أعنى[٥]، وإن كانا جميعًا يُهِمانهم ويَعْنِيانهم، ولم يذكر في ذلك مثالاً.

وقال النحويون: إن معنى ذلك أنه قد يكون من أغراض الناس في فعل ما أن يقع بإنسان بعينه، ولا يبالون من أوقعه، كمثل ما يعلم من حالهم في حال الخارجي يخرج فَيَعيث ويُفسد ويكثر به الأذى أنهم يريدون قتله ولا يبالون من كان القتل منه ولا يعنيهم منه شيء. فإذا قُتل

(١) في نحو «زيد المنطلق» و«المنطلق زيد» الحديث عن التقديم والتأخير فيهما مبني على الافتراض؛ لأن ما بدئت به الجملة هو المبتدأ طالما كانا معرفتين فلا فرق بين المثالين من جهة النحو، ولكن بينهما فرقًا من جهة البلاغة، فيقال: «زيد المنطلق» عند قصد التعريف بزيد، ويقال: «المنطلق زيد» عند قصد التعريف بالمنطلق، أي أن المقدم فيهما هو المقصود بالإعلام لمن لا يعلمه ويسأل عنه.

(٢) أي: كما أنك لم تقدم «المنطلق» ليكون خبرًا، فكذلك لم تؤخر «زيد» ليكون مبتدأ.

(٣) «ضربت زيدًا»: هو الأصل و«زيد ضربته» متفرع عنه حيث تقدم المفعول (زيدًا) لكنه لم يعد مفعولاً؛ لأن الفعل انشغل بضميره ورضي به مفعولاً، وأما الاسم الظاهر (زيد)، فصار مبتدأ والجملة الفعلية خبرًا عنه، وهذا معنى أن التقديم لا على نية التأخير؛ لأن المفعول المقدم لم يعد مفعولا، وإنما كان هذا المثال أظهر -كما ذكر الشيخ في صدر هذه العبارة؛ لأن علامة الإعراب تغيرت بعد التقديم من النصب إلى الرفع، فكان هذا أظهر في الدلالة على أن التقديم ليس على نية التأخير من المثال السابق الذي لا تتغير فيه علامة الإعراب بعد التقديم المفترض فيه.

(٤) يعني: لم نجد العلماء اعتمدوا في التقديم غرضًا ما يجري مجرى القانون والقاعدة غير العناية والاهتمام، وهذا الكلام يؤذن بأن الشيخ كان بصدد أغراض أخرى تجري مجرى القواعد الكلية المستنبطة من تتبع كلام العرب، وقد أنجز هذا بعد أن نقل شرح كلمة سيبويه ونعى على السابقين اقتصارهم عليها.

(٥) صيغة التفصيل في «يقدمون الذي بيانه أهم..» والكلام بعدها يدل على أن قول البلاغين بعد عبد القاهر «إن التقديم للاهتمام» ليس دقيقًا، وكان عليهم أن يقولوا وفقًا لهذا الكلام: «زيادة الاهتمام».

وأراد مريدٌ الإخبار بذلك، فإنه يقدِّم ذكر الخارجي فيقول: «قَتَل الخارجيَّ زيدٌ»، ولا يقول: «قتل زيدٌ الخارجيَّ»؛ لأنه يعلم أن ليس للناس في أن يعلموا أن القاتل له «زيد» جدوى وفائدة، فيعنيهم ذكره ويُهِمُّهم ويتصل بمسرَّتهم، ويَعلم من حالهم أن الذي هم متوقِّعون له ومتطلِّعون إليه متى يكون وقوع القتل بالخارجي المفسد، وأنهم قد كُفُوا شرَّه وتخلَّصوا منه[١].

ثم قالوا[٢]: فإن كان رجلٌ ليس له بأس، ولا يُقَدَّر فيه أنه يقتل، فقتل رجلاً، وأراد المخبر أن يخبر بذلك، فإنه يقدم ذكر القاتل فيقول: «قتل زيد رجلاً» ذاك لأن الذي يعنيه ويعني الناس من شأن هذا القتل طرافته وموضع الندرة فيه، وبعده (كان) [٣] من الظن. ومعلوم أنه لم يكن نادرًا وبعيدًا من حيث كان واقعًا بالذي وقع به، ولكن من حيث كان واقعًا من الذي وقع منه[٤].

فهذا جيد بالغ إلا أن الشأن في أنه ينبغي أن يُعرف في كل شيء قُدِّم في موضع من الكلام مثل هذا المعنى[٥]، ويفسر وجه العناية فيه هذا التفسير[٦].

وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال: «إنه قُدِّم للعناية، ولأن ذكره أهم» من غير أن يُذكر من أين كانت تلك العناية؟ وبم كان أهم؟[٧]، ولتخيُّلِهم ذلك قد صَغُر أمر التقديم

(١) حاصل هذا أن المتكلم يقدم أو يؤخر حسب مقتضيات أحوال المخاطبين ودرجات اهتمامهم، فإذا كان اهتمام الناس بقتل الخارجي المؤذي مهما كان القاتل قدم المفعول فقيل: «قتل الخارجيَّ زيدٌ»، وعلى العكس فيما لو كان هناك شخص جبان أو ضعيف لا يتوقع منه أنه يقتل فقتل رجلاً، فعند الإخبار عنه يقدم الفاعل؛ لأنه موضع العجب والتندر فيقال: «قتل زيد رجلاً».

(٢) هم النحاة الذي شرحوا عبارة سيبويه.

(٣) هذا الفعل الناقص موجود في كل النسخ المحققة، والكلام يستقيم بدونه، فلعله من زيادة النسَّاخ من غير قصد.

(٤) أي أن موضع العناية والاهتمام هو الفاعل، ولذا يقدم، وإلى هنا ينتهي شرح النحاة عبارة إمامهم «سيبويه».

(٥) «هذا المعنى» أي: الذي ذكره سيبويه للتقديم وهو العناية والاهتمام.

(٦) «هذا التفسير» أي: الذي ذكره النحاة وهم يشرحون عبارة سيبويه.

وعبد القاهر يثني على شرح النحاة لكنه ينقدهم لوقوفهم عند فكرة سيبويه، ولم يتتبعوا ويستقصوا كل تقديم لبيان أسرار أخرى مثل العناية والاهتمام، وأن يفسروا ما يستخرجونه كما فسروا هنا.

(٧) كان الشيخ ينقد في الفقرة السابقة عدم تتبع سائر مواضع التقديم لاستنباط أسرار أخرى مثل الاهتمام والعناية، وفي هذه العبارة ينقد شيئًا آخر هو أنهم رغم اقتصارهم على العناية والاهتمام لم يذكروا مصدر العناية ولا سبب الاهتمام، وتركوا الكلام مجملا مُبْهمًا.

والتأخير في نفوسهم، وهونوا الخطب فيه، حتى إنك لترى أكثرهم يرى تتبعه والنظر فيه ضربًا من التكلف، ولم تر ظنًّا أَزْرَى على صاحبه من هذا وشبهه.

وكذلك صنعوا في سائر الأبواب، فجعلوا لا ينظرون في الحذف والتكرار، والإظهار والإضمار، والفصل والوصل، ولا في نوع من أنواع الفروق والوجوه إلا[١] نظرك فيما غيره أهم لك، بل فيما إن لم تعلمه لم يضرك، لا جرم أن ذلك قد ذهب بهم عن معرفة البلاغة، ومنعهم أن يعرفوا مقاديرها[٢]، وصدَّ بأوجههم عن الجهة التي هي فيها، والشقّ الذي يحويها[٣]، والمداخل التي تدخل منها الآفة على الناس في شأن العلم، ويبلغ الشيطان مراده منهم في الصد عن طلبه وإحراز فضيلته كثيرة، وهذه من أعجبها إن وجدت متعجِّبًا[٤].

وليت شعري، إن كانت هذه أمورًا هيِّنةً، وكان المَدَى فيها قريبًا والجَدَى يسيرًا[٥]، من أين كان نظم أشرف من نظم؟ وبِمَ عَظُم التفاوت، واشتد التباين، وترقّى الأمر إلى الإعجاز[٦]، وإلى أن يقهر أعناق الجبابرة؟ أو ها هنا أمورٌ أُخَر نُحيل في المزية عليها، ونجعل الإعجاز كان بها، فتكون تلك الحَوالة لنا عذرًا في ترك النظر في هذه التي معنا والإعراض

(١) المعنى: صار عدم المبالاة دأبًا لهم فلا ينظرون في سائر فصول النظم إلا كنظرك فيما غيره أهم، وهذا كناية عن الإهمال والإزراء.

(٢) مقادير: جمع مقدار بمعنى المنزلة أو الدرجة، وللبلاغة مقادير ودرجات تتفاوت حسب نوع الكلام وإصابته الغرض، ومطابقته حال المخاطب، فالشيخ ينعى أمرين الأول: معرفة البلاغة، والثاني: معرفة مقاديرها في طبقات الكلام، وهذه رؤية نقدية، وهي من ثمار معرفة البلاغة.

(٣) يعني أن الذي يزهد في معرفة أسس البلاغة لن يعرف الكلام البليغ من غير البليغ، ولن يعرف أين تكون البلاغة.

(٤) يعني أن للشيطان مداخل كثيرة لصرف الناس عن هذا العلم كالصعوبة والكسل، ولكن من أعجب تلك المداخل هو ظن عدم الجدوى وتوهم عدم الفائدة وجَعَل هذا من أعجب مداخل الشيطان؛ لأنه يصرف عن معرفة العلم الذي به يدرك إعجاز كتاب الله.

(٥) الجدي: النفع.

(٦) يعني: إن كانت أبواب البلاغة كما يظنون من قلة الفائدة، فمن أين كان نظم أشرف من نظم؟ وبم عظم التفاوت... إلخ؟ يقصد أن تفوق كلام على كلام وترقي هذا حتى يصل إلى الإعجاز في كتاب الله لا يكون إلا بأمور هي من صميم النظم كالتقديم والتأخير والحذف والفصل والوصل... إلخ، وهنا يتبين هدف عبد القاهر من سعيه الحثيث للإقناع بهذا الدرس وحفز الهمم إليه؛ لأنه وحده الذي يوصل إلى معرفة إعجاز كتاب الله.

عنها وقلة المبالاة بها؟[١] أو ليس هذا التهاون إن نظر العاقل خيانة منه لعقله ودينه ودخولاً فيما يُزري بذي الخطر، ويغض من قدر ذوي القدر؟[٢] وهل يكون أضعف رأيًا وأبعد من حسن التدبر منك إذا أهمك أن تعرف الوجوه في «أأنذرتهم» والإمالة في «رأى القمر» وتعرف «الصِّراط» و«والزِّراط» وأشباه ذلك مما لا يعدو علمك فيه اللفظ وجرس الصوت[٣]، ولا يمنعك إن لم تعلمه بلاغة[٤] ولا يدفعُك عن بيان، ولا يُدْخل عليك شكًّا، ولا يُغْلق دونك باب معرفة، ولا يفضي بك إلى تحريف وتبديل، وإلى الخطأ في تأويل، وإلى ما يَعْظم فيه الـمَعَاب عليك، ويطيل لسان القادح فيك[٥]، ولا يعنيك ولا يهمك أن تعرف ما إذا جهلته عرَّضت نفسك لكل ذلك[٦]، وحصلت فيها هنالك[٧]، وكان أكثر كلامك في التفسير، وحيث تخوض في التأويل كلامَ من لا يبني الشيء على أصله، ولا يأخذه من مأخذه[٨]، ومن

---

(١) «أو ها هنا أمور أخر» استفهام استدراجي معطوف على ما قبله، ويقصد: إذا كانت هناك أسباب أخرى «غير البلاغة والنظم» يفسرون بها المزية والإعجاز فدلونا عليها حتى يكون لانصرافكم عن معرفة البلاغة عذر.

(٢) «أو ليس هذا التهاون» استفهام تقريري معطوف على ما قبله، ويهدف إلى دفع الخصم للتفكير في الأمر ليصل بنفسه إلى الاعتراف بأن التهاون بهذا الدرس خيانة للعقل لعدم التفكير فيما ينفع، وخيانة للدين لإهمال ما بواسطته يُعرف إعجاز كتاب الله، ودخول فيما يزري «يعيب ويستهزئ» بالشيء الخطير مثل هذا العلم.

(٣) «وهل يكون أضعف رأيًا» استفهام إنكاري لمن يرضي لنفسه الاشتغال بالفروع عن الأصول، والحرص على المهم وترك الأهم.

(٤) يعني أن لم تعلم مثل هذه الفروع فلن تحرم شيئًا عظيمًا؛ لأن هذه النواحي اللفظية والصوتية ليس لها مدخل في الإعجاز «من وجهة الشيخ».

(٥) يعني أن الجهل بهذه النواحي اللفظية والصوتية لا يضر، فلا يحرمك من بلاغة ولا يمنعك من بيان، ولا يؤدي إلى شك، ولا يغلق باب كل معرفة.

(٦) «لا يعنيك ولا يهمك» هذا خطاب لمن يلومه الشيخ على ترك الاهتمام بالأصول التي يؤدي الجهل بها إلى الوقوع في الشك وإغلاق باب المعرفة والخطأ في تأويل كتاب الله وهذا أخطر شيء.

(٧) «حَصْلت فيها هنالك» أي: حصلت عندئذٍ تلك المحظورات والمخاطر ووقعت فيها.

(٨) «وكان أكثر كلامك في التفسير... كلام من لا يبني الشيء على أصله...» هذه الجملة معطوفة على ما قبلها، أي إذا جهلت المعرفة بأصول البلاغة والنظم خضت التفسير بدون أداته الأساسية، وهذا معناه أن البلاغة هي أهم أدوات المفسر، وقد أفاد الزمخشري من هذه الفكرة وزادها بيانًا في مقدمة «الكشاف» (راجع نص كلام الزمخشري (١/ ١٦) الكشاف، مطبعة الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٨٦هـ)، ومما قاله: «إن علم التفسير لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه... إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما علم البيان وعلم المعاني».

ربما وقع في الفاحش من الخطأ الذي يبقي عاره، وتَشْنُع آثاره. ونسأل الله العصمة من الزلـل، والتوفيق لما هو أقرب إلى رضاه من القول والعمل.

واعلم أن من الخطأ أن يُقَسَّم الأمر في تقـديم الشيء وتـأخيره قسـمين، فيجعـل مفيـدًا في بعض الكلام وغير مفيد في بعض، وأن[1] يُعلَّل تارة بالعناية وأخرى بأنه تَوْسِعَةٌ على الشـاعر والكاتب حتى تَطَّرِد لهذا قوافيه ولذاك سجعه. ذاك لأن من البعيد أن يكون في جملة النظم مـا يدل تارة ولا يدل أخرى، فمتى ثبت في تقديم المفعول مثلاً على الفعل في كثير من الكلام أنـه قد اختص بفائدة لا تكون تلك الفائدة مع التأخير، فقد وجـب أن تكـون تلـك قضـية في كـل شيء وكل حال[2].

ومن سبيل مـن يجعـل التقـديم وتـرك التقـديم سـواء[3]، أن يـدَّعي أنـه كـذلك في عمـوم الأحوال، فإما أن يجعله بَيْنَ بَيْنَ، فيزعم أنه للفائدة في بعضـها، ولـلتصرف في اللفـظ مـن غـير معنى في بعض، فمما ينبغي أن يُرغب عن القول به[4].

[شواهد دالة على أن ليس التقديم وتركه سواءً]

وهذه مسائل لا يستطيع أحد أن يمتنع من التفرقة بين تقديم ما قُدِّم فيها وترك تقديمه[5].

---

(١) «وأن يعلل» الواو تفسيرية؛ لأن ما عطف بها بيان لما قبله، فالتعليل للتقديم تارة بالعناية، هو جعله مفيدًا في بعض الكلام، والتعليل تارة أخرى بأنه توسعة على الشـاعر... إلـخ هـو جعلـه غـير مفيـد؛ لأن مجـرد التوسعة على الشاعر أو الكاتب لا يضيف للمعنى فائدة جديدة، وجملة كلام عبد القاهر هنا يدور حول رفض أن يكون التقديم لغاية لفظية ولمجرد التوسعة.

(٢) المقصود بالفائدة في هذه العبارة: مطلق الفائدة سواء كانت العناية والاهتمام أو الاختصاص، والمهـم ألا يخلو التقديم من فائدة أبدًا.

(٣) أي: «سواء» في عدم الفائدة.

(٤) «يرغب عن القول به» أي: يزهد ويترك، والشيخ يقصد من هـذا احترام القواعـد والنتـائج المبنيـة عـلى تتبـع الكثـير من الشواهد؛ لأن تعجل الحكم من خلال بعض الشواهد يؤدي إلى التناقض الذي وقـع فيـه مـن زعـم أن التقـديم يكون لفائدة في بعض الشواهد، ولمجرد التوسعة اللفظية من غير فائدة في شواهد أخرى.

(٥) في هذه الجملة تعريض بمن يجعلون التقديم وتركه سواء في عدم الفائدة، فيرد الشـيخ علـيهم ردًا عمليًـا بمسائل لا يستطيع أحد منهم أن ينكر ما فيها من فروق بين التقديم وعدم التقديم؛ لأن الفرق ظـاهر في هذه المسائل، ويلفتنا هنا أن الشيخ استشهد للتقديم من الإنشاء والخبر لكنـه بـدأ بالإنشـاء والاسـتفهام خصوصًا؛ لأن الفرق بين التقديم وتركه فيها أبين من الخبر وأكثر اطرادًا كـالفرق بـين تقـديم الفاعـل أو المفعول وترك تقديمها، فإن له نتائج مطردة في الاستفهام الحقيقي والتقريري والإنكاري كما سيتبين فيما بعد.

[الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الفاعل في الاستفهام الحقيقي]

ومن أبين شيء في ذلك «الاستفهام بالهمزة، فإن موضع الكلام على أنك إذا قلت: «أفعلت؟»، فبدأت بالفعل كان الشك في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم بوجوده[١].

وإذا قلت: «أأنت فعلت؟» فبدأت بالاسم كان الشك في الفاعل من هو؟ وكان التردد فيه، ومثال ذلك[٢] أنك تقول: «أبنيت الدارَ التي كنت على أن تبنيها؟»، «أقلتَ الشعرَ الذي كان في نفسك أن تقوله؟»، «أفرغت من الكتاب الذي كنت تكتبه؟»، تبدأ في هذا ونحوه بالفعل، لأن السؤال عن الفعل نفسه والشك فيه، لأنك في جميع ذلك متردد في وجود الفعل وانتفائه، مُجَوِّزٌ أن يكون قد كان وأن يكون لم يكن[٣].

وتقول: «أأنت بنيت هذه الدار؟»، «أأنت قلت هذا الشعر؟» «أأنت كتبت هذا الكتاب؟»، فتبدأ في ذلك كله بالاسم، ذاك لأنك لم تشك في الفعل أنه كان، كيف؟ وقد أشرت إلى الدار مبنيةً والشعر مقولاً والكتاب مكتوبًا، وإنما شككت في الفاعل من هو؟[٤]

فهذا من الفرق لا يدفعه دافع، ولا يشك فيه شاك، ولا يخفى فساد أحدهما في موضع الآخر، فلو قلت: «أأنت بنيت الدار التي كنت على أن تبنيها؟»، «أأنت قلت الشعر الذي كان في نفسك أن تقوله؟»، «أأنت فرغت من الكتاب الذي كنت تكتبه؟» خرجت من كلام

---

(١) إذا تقدم الفعل كان الشك في الفعل نفسه مع أنه يوجد فعل من غير فاعل، لكن القصد هو السؤال عن الفعل: وقع أم لم يقع، وليبس السؤال عن وقوعه من هذا الفاعل أو ذاك.

(٢) أي: تقديم الفعل، وقد عاد الشيخ إليه بالأمثلة المقنعة الدالة على أن تقديم الفعل يعني السؤال عنه والشك في وقوعه، ففي المثال الأول: «أبنيت الدار التي كنت تنوي بناءها» لا يعلم عن وقوع الفعل شيئًا، ولهذا سأل عنه فقدمه، فالمسئول عنه هو المقدم، وهكذا نرى في الشاهدين التاليين ما يبرر السؤال عن الفعل وتقديمه وهو عدم العلم بوقوعه.

(٣) كان يمكن للشيخ أن يقول في هذه الجملة: «مجوز أن يكون قد وقع وألا يكون» وهذا لتجنب الثقل الظاهر في عبارته من تكرار الأفعال «يكون وكان ويكون ويكن».

(٤) خلاصة هذا أن تقديم الفاعل يدل على أن الشك فيه والسؤال عنه: أهو أم غيره، أما الفعل فإنه موجود بدليل الإشارة إليه في هذه الأمثلة، فشرط السؤال عن الفاعل أن يقدم وأن يكون في الجملة ما يدل على وقوع الفعل بحيث لو حذف اسم الإشارة فقيل مثلاً: «أأنت قلت الشعر» لكان السؤال عن نسبة الفعل للفاعل عمومًا، وتقديم الفاعل يدل على مزيد اهتمام به لسبب ما.

الناس[١]. وكذلك لو قلت: «أبنيت هذه الدار؟»، «أقلت هذا الشعر؟»، «أكتبت هذا الكتاب؟»، قلت ما ليس بقول، ذاك لفساد أن تقول في الشيء المشاهد الذي هو نصب عينيك أموجود أم لا[٢].

ومما يعلم به ضرورةً أنه لا تكون البداية بالفعل كالبداية بالاسم أنك تقول: «أقلت شعرًا قط؟»، «أرأيت اليوم إنسانًا؟»، فيكون كلامًا مستقيمًا، ولو قلت: «أأنت قلت شعرًا قط؟»، «أأنت رأيت إنسانًا؟»، وذاك أنه لا معنى للسؤال عن الفاعل من هو في مثل هذا، لأن ذلك إنما يتصور إذا كانت الإشارة إلى فعل مخصوص نحو أن نقول: «من قال هذا الشعر؟»، و«من بني هذه الدار؟»، و«من أتاك اليوم؟»، و«من أذن لك في الذي فعلت؟»، وما أشبه ذلك مما يمكن أن ينص فيه على معين، فأما قيل شعر على الجملة، ورؤية إنسان على الإطلاق، فمحال ذلك فيه؛ لأنه ليس مما يختص بهذا دون ذاك حتى يُسأل عن عين فاعله[٣].

ولو كان تقديم الاسم لا يوجب ما ذكرنا من أن يكون السؤال عن الفاعل من هو؟ وكان يصح أن يكون سؤالاً عن الفعل أكان أم لم يكن؟ لكان ينبغي أن يستقيم ذلك[٤].

[الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الفاعل في الاستفهام التقريري والإنكاري]

واعلم أن الذي ذكرت لك في الهمزة وهي للاستفهام[٥] قائم فيها إذا هي كانت

---

(١) «خرجت من كلام الناس» كناية عن فساد هذه الأقوال؛ لأن تقديم الفاعل يدل على أن السؤال عنه والتردد فيه: هو أم غيره، أما الفعل فيجب أن يكون واقعا، لكن مجيء اسم الموصول وصلته في الشواهد الثلاثة يدل على أن الفعل غير واقع، فيقع التناقص بين صدر الجملة وعجزها.

(٢) يعني أن تقديم الفعل في هذه الشواهد يدل عل أن السؤال عنه وأنه غير واقع لكن اسم الإشارة يدل على أنه واقع، فيحدث التناقص.
وخلاصة هذا وجود فرق بين تقديم الفاعل وتقديم الفعل، والدليل على هذا أنه لا يخفى فساد أحدهما في موضع الآخر، فلا يصح: «أأنت بنيت الدار التي كنت تنوي بناءها؟» كما لا يصح: «أبنيت هذه الدار؟».

(٣) حاصل هذا: الدليل الثاني على وجود فرق بين تقديم الفاعل وتقديم الفعل أنه يصح السؤال عن فعل مطلق مثل: «أقلت شعرًا قط»، ولا يصح السؤال عن فاعل فعل مطلق، فلا تقول: «أأنت قلت شعرًا قط»؛ لأن الفعل المطلق لا يختص به شخص دون شخص حتى يُسأل عن فاعله.

(٤) يعني: لو كان تقديم الفعل والفاعل سواء دون فرق لاستقام قولنا: «أأنت رأيت إنسانًا» كما استقام: «أرأيت اليوم إنسانًا».

(٥) يقصد الاستفهام الحقيقي.

للتقرير[١]، فإذا قلت: «أأنت فعلت ذاك؟» كان غرضك أن تقرره بأنه الفاعل.

يبيِّن ذلك قوله تعالى حكايةً عن قوله نُمْروذ: ﴿أَأَنتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ [الأنبياء: ٦٢]، لا شبهة في أنهم لم يقولوا ذلك له ﷺ وهم يريدون أن يقرَّ لهم بأن كسر الأصنام قد كان، ولكن أن يقرَّ بأنه منه كان[٢]، وكيف؟ وقد أشاروا له إلى الفعل في قولهم: ﴿أَأَنتَ فَعَلْتَ هَذَا﴾؟ [الأنبياء: ٦٢]، وقال هو ﷺ في الجواب: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]، ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب: «فعلت أو لم أفعل».

فإن قلت: أو ليس إذ قال: «أفعلت؟»، فهو يريد أيضًا أن يقرره بأن الفعل كان منه[٣]، لا بأنه كان على الجملة، فأيُّ فرقٍ بين الحالين؟ فإنه إذا قال: «أفعلت؟» فهو يقرره بالفعل[٤] من غير أن يردده بينه وبين غيره، وكان كلامه كلام من يوهم أنه لا يدري أن ذلك الفعل كان على الحقيقة[٥]، وإذا قال: ﴿أَأَنتَ فَعَلْتَ﴾؟ [الأنبياء: ٦٢]، كان قد ردد الفعل بينه وبين غيره، ولم يكن منه في نفس الفعل تردد، ولم يكن كلامه كلام من يوهم أنه لا يدري أكان الفعل أم لم

---

(١) يقصد الاستفهام الذي يقصد به التقرير والتقرير يعني طلب الإقرار، وحمل المخاطب على الاعتراف بما يُقرر به.

(٢) «ولكن يقر بأنه منه كان» أي منه خصوصًا لا من غيره، فالتقرير هنا بالفاعل وليس بالفعل، وقد استدل الشيخ على هذا بشواهد قاطعه من داخل الآية التي استشهد بها ومن سياقها، فمن داخل الآية: اسم الإشارة «هذا» الذي يدل على أن الفعل واقع، فلا يكون التقرير به، وإنما التقرير بالفاعل، ومن السياق: قوله ﷺ في الجواب: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٣]. ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب نعم أو لا، وقد أخذ السكاكي برأي الشيخ في هذه الآية وخالفهما الخطيب لجواز أن يكون الاستفهام في الآية على حقيقته، وحجته أنه ليس في السياق ما يدل على أن قوم إبراهيم ﷺ كانوا عالمين بأنه هو الذي كسر الأصنام، وقد أجيب عليه بأن قوله: ﴿لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ﴾ [الأنبياء: ٥٧]. وقولهم: ﴿سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ﴾ [الأنبياء: ٦٠]، فيهما دلالة على علمهم بأنه هو الذي كسرها، فلا يصح حمل سؤالهم على حقيقته (راجع: «الإيضاح» للخطيب وتعليق «بغية الإيضاح» لعبد المتعال (٢/ ٣٩)، نشر مكتبة الآداب، ١٤٢٠ هـ).

(٣) أي: التقرير بالفعل واقعًا من الفاعل، ووجه الاعتراض أن في كل من تقديم الفعل وتقديم الفاعل نسبة الفعل للفاعل، فأي فرق بين الحالين؟

(٤) هذا هو الفرق، فالتقرير بالفعل يعني وقع أو لم يقع من غير نظر لمن يكون الفاعل لكن التقرير بالفاعل ﴿أَأَنتَ فَعَلْتَ هَذَا﴾ [الأنبياء: ٦٢]، يعني أهو أم فاعل غيره أما الفعل فلا توقف معه لأنه موجود.

(٥) «وكان كلامه كلام من يوهم أنه لا يدري...»؛ لأن السائل في الواقع يدري، ولكنه يقرر ويوهم المخاطب أنه لا يدري ليحمله على الإقرار والاعتراف وهذه فائدة الاستفهام الذي يراد منه التقرير، فالإيهام من الاستفهام، والتقرير من جو الكلام والمعرفة بالقصد من السؤال.

يكن، بدلالة أنك تقول ذلك والفعل ظاهر موجود مشار إليه كما رأيت في الآية.

واعلم أن الهمزة فيما ذكرنا تقريرٌ بفعل[١] قد كان، وإنكارٌ له لِـمَ كان، وتوبيخٌ لفاعله عليه.

ولها مذهب آخر[٢]، وهو أن يكون الإنكار أن يكون الفعلُ قد كان من أصله، ومثاله قوله تعالى: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلاً عَظِيمًا﴾ [الإسراء: ٤٠]، وقوله ﷻ: ﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ ۝ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [الصافات: ١٥٣ - ١٥٤]، فهذا ردٌّ على المشركين وتكذيبٌ لهم في قولهم ما يؤدي إلى هذا الجهل العظيم[٣].

وإذا قدِّم الاسم في هذا صار الإنكار في الفاعل، ومثاله قولك للرجل قد انتحل شعرًا: «أأنت قلت هذا الشعر؟ كذبتَ، لستَ ممن يُحسن مِثلَه»، أنكرت أن يكون القائل ولم تنكر الشعر[٤].

---

(١) يقصد أن التقرير في الآية: ﴿أَأَنتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ [الأنبياء: ٦٢] تقرير بفعل أي: تقرير الفاعل بفعل قد كان، ولا مفر من هذا التقدير حتى يستقيم الكلام بدليل «قد كان»، فطالما الفعل قد كان، فالتقرير بالفاعل، ويدل عليه قوله: «وتوبيخ لفاعله عليه»، فالتقرير والتوبيخ يتوجهان للفاعل. ويفاد من هذا إمكان أن يجتمع مع التقرير إنكار توبيخي في استفهام واحد.

(٢) يعني أن همزة الاستفهام إذا كانت للإنكار لها مذهبان أو نوعان:
الأول: أن يكون الفعل المنكر قد كان وقع وقصد من الإنكار توبيخ فاعله عليه، ويسمى بالإنكار التوبيخي، وقد اكتفى الشيخ له بالشاهد السابق الذي يجمع استفهامه بين التقرير والإنكار وهو قوله تعالى: ﴿أَأَنتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيم﴾ [الأنبياء: ٦٢].
الثاني: هو الذي قصده بقوله: «ولها مذهب آخر» وهو الذي يتوجه إلى فعل يُدَّعي أنه وقع فينكر أنه وقع ويكذبه، ويسمى «إنكار تكذيبي»، ونص كلام الشيخ في نسخة شاكر: «وهو أن يكون الإنكار أن يكون الفعل قد كان...»، فمن الواضح أن في «الإنكار» زيادة ألف والصحيح «لإنكار».

(٣) لفَّ الشيخ بين الآيتين السابقتين في غرض واحد هو «رد على المشركين وتكذيب لهم في قولهم ما يؤدي إلى هذا الجهل العظيم»، وهذه جملة موجزة يفاد منها: أنه كان من المشركين زعم ينطوي على جهل عظيم، وهو أن الله تعالى خصهم بالبنين واتخذ من الملائكة بناتًا اصطفاهم.
- أن هاتين الآيتين رد على المشركين وتكذيب لهم في هذا الزعم بواسطة الاستفهام الإنكاري، وقد دخل على الماضي فهو بمعنى لم يكن ولم يحدث وتتابع الاستفهام في آية الصافات جعل سياقها حافلا بالتأنيب والتبكيت، وخلاصة هذا أن الاستفهام الإنكاري نوعان: توبيخي لفعل قد وقع، وتكذيبي لفعل لم يقع، ولكن ادعى أحد أنه قد وقع فيكَذّب فيه، وقد أضاف الخطيب أن التكذيب قد يكون للمضارع بمعنى لا يكون كقوله تعالى: ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ [هود: ٢٨] أي: لا يكون منا إلزام أبدًا؛ لأن في الإلزام إكراه، ولا إكراه في الدين.

(٤) يعني أنكرت الفاعل ولم تنكر الفعل وهو قول الشعر؛ لأنه موجود بدليل الإشارة إليه.

[إنكار الفعل مع تقديم الفاعل أو المفعول لسر]

وقد يكون أن يراد إنكار الفعل من أصله، ثم يخرج اللفظ مخرجه إذا كان الإنكار في الفاعل[(١)]. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ﴾ [يونس: ٥٩]. الإذن راجع إلى قوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنْزَلَ اللهُ لَكُم من رزْقٍ فَجَعَلْتُم منْهُ حَرَامًا وَحَلاَلاً﴾ [يونس: ٥٩]، ومعلوم أن المعنى على إنكار أن يكون قد كان من الله تعالى إذنٌ فيما قالوه من غير أن يكون هذا الإذن قد كان من غير الله، فأضافوه إلى الله، إلا أن اللفظ أخرج مخرجه إذا كان الأمر كذلك، لأن يُجْعَلوا في صورة من غَلِط، فأضاف إلى الله تعالى إذنًا كان من غير الله، فإذا حُقِّق عليه ارتدع[(٢)].

ومثال ذلك قولك للرجل يَدَّعي أن قولاً كان ممن تعلم أنه لا يقوله: «أهو قال ذلك بالحقيقة أم أنت تغلَط؟» تضع الكلام وضعه إذا كنت علمت أن ذلك القول قد كان من قائل، لينصرف الإنكار إلى الفاعل، فيكون أشد لنفي ذلك وإبطاله[(٣)].

ونظير هذا[(٤)] قوله تعالى: ﴿قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الأُنْثَيَيْنِ﴾ [الأنعام: ١٤٣]، أُخرج اللفظُ مخرجه إذا كان قد ثبت تحريمٌ في أحد أشياء[(٥)]، ثم أريد معرفة عين المحرَّم، مع أن المراد إنكار التحريم من أصله، ونفي أن يكون قد حُرِّم شيء مما

---

(١) هذه حالة خاصة مختلفة عن القاعدة المطردة المعروفة التي تقول: إن المسئول عنه يتقدم بعد أداة الاستفهام، هذه الحالة: أن تقدم الفاعل والمقصود إنكار الفعل.

(٢) هذا توضيح لما يترتب على تقديم الفاعل في قوله تعالى: ﴿قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ﴾ [يونس: ٥٩]، وهو تكذيبهم بالدليل القاطع مع محاصرتهم؛ لأن الأصل في التحليل والتحريم أن يكون من مُشَرِّع لهم لا من تلقاء أنفسهم، فلما حلل هؤلاء وحرموا دون إذن من الله صاروا كأنهم رجعوا لأحد غير الله في الإذن، ثم نسبوه خطأً إلى الله، فأنكر ذلك عليهم والقصد هو إنكار الإذن من أصله، وقدم الفاعل لتشديد الإنكار عليهم وتحقيق الردع، وكان شيخنا الدكتور كامل الخولي -رحمه الله- يقول في تعليل هذا: «إن إنكار الفاعل الذي لا فاعل للفعل سواه يؤدي إلى إنكار الفعل بطريق اللزوم أي بطريقة الكناية، فيكون إنكار الفعل مؤكدًا بالدليل.

(٣) يعني في «أهو قال ذاك...» الإنكار للفعل؛ لأنه لم يقع، فكان الأصل تقديم الفعل، لكن قدَّم الفاعل لينصرف الإنكار إليه، فيكون أشد في إنكار الفعل.

(٤) «نظير هذا...» أي نظيره في إنكار الفعل وتقديم غيره قوله: ﴿قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الأُنثَيَيْنِ﴾ [الأنعام: ١٤٣]، والمقدم هنا هو المفعول.

(٥) «وأخرج اللفظ مخرجه إذا كان قد بثت تحريم» يعني جاء اللفظ بتقديم المفعول كما لو كان قد ثبت تحريم في أحد أشياء، ثم أريد تحديد المحرم: من الذكور أم من الإناث؟ مع أن المراد هو تنكير الفعل نفسه.

ذكروا أنه محرَّم، وذلك أن الكلام وُضِعَ على أن يجعل التحريم كأنه قد كان، ثم يقال لهم: «أخبرونا عن هذا التحريم الذي زعمتم، فيم هو؟ أفي هذا أم ذاك أم في الثالث؟» ليتبيَّن بطلان قولهم، ويظهر مكان الفِرْية منهم على الله تعالى[١].

ومثل ذلك قولك للرجل يدعي أمرًا وأنت تنكره: «متى كان هذا؟ أفي ليل أم نهار؟»، تضع الكلام وضع من سلَّم أن ذلك قد كان، ثم تطالبه ببيان وقته، لكي يتبين كذبه إذا لم يقدر أن يذكر له وقتًا ويفتضح[٢]، ومثله قولك: «من أمرك بهذا منا، وأيُّنا أذِن لك فيه؟»، وأنت لا تعني أن أمرًا قد كان بذلك من واحد منكم، إلا أنك تضع الكلام هذا الوضع لكي تُضَيِّق عليه[٣]، وليظهر كذبه حين لا يستطيع أن يقول: «فلان»، وأن يحيل على واحد.

وإذ قد بيَّنا الفرق بين تقديم الفعل والمفعول وتقديم الاسم والفعل ماضٍ، فينبغي أن نَنْظر فيه والفعل المضارع[٤].

والقول في ذلك أنك إذا قلت: «أتفعل هذا؟»، و«أأنت تفعل؟» لم يَخْلُ من أن تريد الحال أو الاستقبال[٥]، فإن أردت الحال كان المعنى شبيهًا بما مضى في الماضي، فإذا قلت: «أتفعل؟»

---

(١) هذا تعليل تقديم المفعول مع قصد تنكير الفعل؛ لأن تقديم ذلك المفعول فيه مزيد من الإنكار عن طريق المحاصرة، وهذا الغرض موجود عند إنكار الفعل وتقديم الفاعل أو المفعول، فيكون إنكار الفعل مقرونًا بدليل إنكار فاعله الذي لا فاعل سواه ﴿آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ﴾، وإنكار الفعل بدليل إنكار مفعوله الذي لا مفعول سواه، وإنكار الشيء بدليله أقوى من إنكاره غير دليل.
ولا يعد هذا خروجًا عن القانون والقاعدة المطردة التي ذكرها عبد القاهر والتي تتلخص في أن المسئول عنه أو المقرر به أو المنكر هو الذي يتقدم بعد الأداة، وذلك لأن تقديم الفاعل أو المفعول فيما سبق من مخالفة الأصل لسر بلاغي، وليس خرقًا لذلك القانون.

(٢) فالإنكار في الأصل للفعل، ولكن قُدم الظرف للاستدراج الذي يثبت كذب المخاطب مؤكدًا بالدليل؛ لأن تقديم الظرف يوهم التسليم بوقوع الفعل مع المطالبة ببيان وقته، فإذا لم يقدر بان كذبه وافتضح.

(٣) أي أن هذا التقديم المخالف للأصل فيه نوع من المحاصرة والتضييق وإثبات الكذب مؤكدًا بالدليل.

(٤) بعد أن بيَّن الشيخ الفرق بين تقديم الاسم وتقديم الفعل إذا كان ماضيًا في الاستفهام التقريري والإنكاري شرع في بيان الفرق بين تقديم الاسم وتقديم الفعل إذا كان مضارعًا في هذين النوعين من الاستفهام.
وقد بدأ الاستفهام التقريري فأوجز فيه؛ لأن التقرير بالمضارع لا يكون إلا في الحال، وهو كالماضي في تحقق الفعل الذي يقرر به، بخلاف الاستفهام الإنكاري، فإن المضارع فيه لا يكون إلا للمستقبل؛ لأن المنكر لم يقع وإن كان يُدَّعي وقوعه.

(٥) إنما يُعوَّل في فهم الحال أو الاستقبال على السياق في الكلام الفصيح الوارد عن العرب لكن الشيخ يستشهد لهما هنا بأمثلة مؤلفة يعوَّل في معنى الحال أو الاستقبال فيها على الافتراض مثل: «أتفعل» و«أأنت تفعل».

كان المعنى على أنك أردت أن تقرِّره بفعل هو يفعله، وكنت كمن يوهم أنه لا يعلم بالحقيقة أن الفعل كائنٌ[١]، وإذا قلت: «أأنت تفعل؟» كان المعنى على أنك تريد أن تقرِّره بأنه الفاعل، وكان أمر الفعل في وجوده ظاهرًا، وبحيث لا يحتاج إلى الإقرار بأنه كائن[٢]، وإن أردت بـ«تفعل» المستقبل، كان المعنى إذا بدأت بالفعل على أنك تعمِد بالإنكار[٣] إلى الفعل نفسه، وتزعم أنه لا يكون، أو أنه لا ينبغي أن يكون، فمثال الأول:

أيقتُلُنــــي والمَشْرَفِيُّ مُضَـــاجِعِي　　　ومسنونةٌ زُرْقٌ كأنياب أغوال؟[٤]

فهذا تكذيبٌ منه لإنسان تهدَّده بالقتل، وإنكارٌ أن يَقْدِر على ذلك ويستطيعه[٥]، ومثله أن

---

(١) لا فرق كبير بين التقرير بالفعل وهو ماضٍ وبين التقرير بالفعل وهو مضارع؛ لقرب الماضي الذي قد وقع من الحال الذي يقع، وهما يشتركان في جزء من الحال الذي تحقق، وإن كان المستفهم في الزمنين يوهم أنه لا يعلم بوقوع الفعل، فذلك مقتضى الاستفهام ومقتضى التقرير، ليعود المخاطب إلى نفسه فيقر.

(٢) يتضح من هذا أنه لا فرق بين التقرير بالفاعل والفعل مضارع «للحال» وبين التقرير بالفاعل والفعل ماضٍ، فإذا كان المقرر به هو الفاعل فهو المقدم، ولا يكون هذا إلا والفعل واقع موجود في الحال.

(٣) يقصد الإنكار التكذيبي، وهو إنما يكون ردًّا على ادعاء وقوع فعل ما، فيكذب هذا الادعاء وينفي وقوع الفعل: في الماضي بمعنى لم يكن (وقد سبق) وفي المضارع المستقبلي بمعنى لا يكون، أما الإنكار التوبيخي فلا يكون ردًّا على ادعاء، ولكنه توبيخ على فعل قد وقع في الماضي بمعنى ما كان ينبغي كقوله تعالى: ﴿أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ﴾ [الكهف: ٣٧]، وفي المضارع الحالي بمعنى لا ينبغي أن يكون كقوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصافات: ٩٥].

(٤) «المشرفيّ»: سيف ينسب لليمن معروف برقته وحدته، «مسنونة زرق» سهام أو حراب يُطْعَن بها، ووصفها بزرق للدلالة على أنها مجلوة حادة، أو لأنها مسمومة فتكون أشد فتكًا.
«أغوال» وغيلانه جمع غول، وهو كائن وهمي يذكر في مقامات التخويف والتفزيع، وسمِّي بذلك لأنه يغتال توهمًا، وقد استشهد الشيخ بالبيت للاستفهام الإنكاري التكذيبي للفعل في المستقبل بمعنى لا يكون مطلقًا.

(٥) هذا التعقيب يدل على شيء مهم هو أن الإنكار للفعل متصلاً بالفاعل الذي استخف به الشاعر وسخر منه ونفي قبل قدرته على القتل في قوله:

يَغُـطُّ غطيطَ البَكْـر شُـدَّ خناقُـهُ　　　ليقتلنـــي والمـــرء لـــيس بقتـــال

ومع أن عبد القاهر قال: «المعنى إذا بدأت بالفعل على أنك تعمد بالإنكار إلى الفعل نفسه وتزعم أنه لا يكون» ثم استشهد بالبيت «أيقتلني...»، فإن كلامه عقب البيت يتجه إلى ربط الفعل بفاعله عند هذا الإنكار، ولا يفهم من هذا أن الإنكار للفاعل؛ لأنه ليس في السياق ما يدل على أن أحدًا كان يردد القتل بين غريمه وبين شخص آخر، وإنما قصد نفي وقوع الفعل من الفاعل مطلقًا لا في الحال ولا في الاستقبال.

يطمع طامعٌ في أمر لا يكون مثله، فتجهِّلُه في طمعه، فتقول: «أيرضى عنك فلان وأنت مقيمٌ على ما يكره؟ أتجد عنده ما تحب وقد فعلت وصنعت؟»، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ [هود: ٢٨].

ومثال الثاني[١]: قولك لرجل يركب الخطر: «أتخرج في هذا الوقت؟ أتذهب في غير الطريق؟ أتُغَرِّرُ بنفسك؟»، وقولك للرجل يضيِّع الحقَّ: «أتنسَى قديمَ إحسان فلان؟ أتترك صحبته وتتغير عن حالك معه لأَنْ تغيَّر الزمانُ؟[٢]»، كما قال:

أأتــرُكُ أنْ قَلَّــتْ دراهــمُ خالــدٍ زيارتَــــهُ؟ إني إذًا لَلَئِــــيمُ[٣]

[إنكار الفاعل وماذا يترتب عليه]

وجملة الأمر أنك تنحُو بالإنكار نحو الفعل، فإنْ بدأت بالاسم فقلت: «أأنت تفعل؟» أو قلت: «أهو يفعل؟»، كنت وجهت الإنكار إلى نفس المذكور، وأبيت أن تكون بموضع أن يجيء منه الفعل وممن يجيء منه، وأن تكون بتلك المثابة[٤].

تفسير ذلك: أنك إذا قلت: «أأنت تمنعني؟»، «أأنت تأخذ على يدي؟» صرت كأنك

---

(١) يقصد بالثاني: «الإنكار التوبيخي» للمضارع بمعنى «لا ينبغي أن يكون»، وعد إلى كلام الشيخ قبل ذلك بسطور.

(٢) الاستفهام في كل هذه الأمثلة الموضحة إنكاري توبيخي للفعل المضارع الحالي بمعنى: لا ينبغي أن يكون، وكان هذا امتداد لحديثه عن الفكرة الأساس، وهي الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الاسم في الاستفهام سواء كان توبيخيًا أم إنكاريًا، وسواء كان الفعل ماضيًا أم مضارعًا.

(٣) البيت لعمارة بن عقيل من قطعة يمدح بها خالد بن يزيد الشيباني، وقد استشهد به الشيخ ليساند الفكرة في الشاهد قبله: «أتترك صحبة فلان لأن تغير الزمان» ولم يقصد دخوله في الضرب الثاني وهو الإنكار التوبيخي لأن الإنكار التكذيبي فيه أظهر، ويدل عليه أن الاستفهام فيه إنكار لفعل لم يقع وتكذيب لمن يدعي وقوعه. والبيت كله كناية انشائية عن الوفاء.
وأصل المعنى: أأترك زيارة خالد أنْ قلَّت دراهمه.. لكنه تصرف في النظم تصرفًا يزيد من التوبيخ، ويؤدي إلى التنفير من هذا السلوك الشائن، وذلك بأنه قدم الشرط على المفعول واقتضى هذا تبدّل موقع الاسم الظاهر وضميره، «وقد ذهب الكوفيون إلى «أنْ» الشرطية بفتح الهمزة مثل «إنْ» المكسورة، ورجحه ابن هشام مستدلاً عليه بتوارد المفتوحة والمكسورة على المحل الواحد، فقد قرئ بالوجهين في قوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [المائدة: ٢] (راجع: «مغني اللبيب» لابن هشام (١/ ٣٤)، مطبعة عيسى الحلبي).

(٤) يعني إذا تقدم الاسم توجه الإنكار إليه هو؛ لأنه ليس ممن يقع الفعل منه.

قلت: إن غيرك الذي يستطيع منعي والأخذ على يدي ولست بذاك[١]، ولقد وضعت نفسك في غير موضعك[٢] -هذا، إذا جعلتَهُ لا يكون منه الفعل للعجز، ولأنه ليس في وُسْعِهِ[٣].

وقد يكون أن تجعله لا يجيء منه؛ لأنه لا يختاره ولا يرتضيه، وأن نفسه نفس تأبى مثله وتكرهه، ومثاله أن تقول: «أهو يسأل فلانًا؟ هو أرفع همةً من ذلك»، أهو يمنع الناس حقوقهم؟ هو أكرم من ذاك».

وقد يكون أن تجعله لا يفعله لِصِغر قدره وقِصَر همه، وأن نفسه نفس لا تسمو، وذلك قولك: «أهو يسمح [يجود] بمثل هذا؟ أهو يرتاح للجميل؟ هو أقصر همة من ذلك، وأقل رغبة في الخير مما تظن»[٤].

[الفرق بين تقديم الاسم وتقديم الفعل في الاستفهام الإنكاري]

وجملة الأمر أن تقديم الاسم يقتضي أنك عمدت بالإنكار إلى ذات من قيل: «إنه يفعل» أو قال هو: «إني أفعل»، وأردت ما تريده إذا قلت: «ليس هو بالذي يفعل، وليس مثله يفعل»[٥]، ولا يكون هذا المعنى إذا بدأت بالفعل فقلت: «أتفعل؟». ألا ترى أن من المحال أن تزعم أن المعنى في قول الرجل لصاحبه: «أتخرج في هذا الوقت؟ أتُغَرِّر بنفسك؟ أتمضي في غير

---

(١) هذه الجملة تعني أن تقديم الفاعل على الفعل ها هنا يفيد نفي الفعل عنه خصوصًا وإثباته لغيره وهذا عين القصر.

(٢) هذه الجملة تتضمن التحقير مع الإنكار.

(٣) أي أن إفادة تقديم الفاعل هذا التخصيص مشروط بحالة ما لو كان نفي الفعل عنه لعجزه، وأنه ليس وسعه.

(٤) سبق أن تقديم الفاعل في الاستفهام الإنكاري يفيد التخصيص في حالة ما لو كان المقصود بيان عجز الفاعل، وأن الفعل ليس في وسعه.
وهنا يضيف حالين يكون تقديم الفاعل لإنكاره والتأكيد على امتناع وقوع الفعل منه دون نظر لوقوع الفعل من غيره «أي من غير قصد اختصاص»، وهاتان الحالتان هما:
١ - الثناء على الفاعل بأنه لا يرتضي الفعل ونفسه تأباه مثل: «أهو يسأل فلانًا؟».
٢ - ذم الفاعل بأنه أقصر همة من أن يقع منه ذلك الفعل مثل: «أهو يجود بمثل هذا؟».

(٥) يعود الشيخ في هذه العبارة إلى ما سبق إليه ليفرق بين تقديم الاسم وتقديم الفعل، وعبارته تفيد التأكيد على أنه إذا قدم الاسم كان هو المقصود بالإنكار، وأن هذا الإنكار إذا كان ردًّا على ادعاء القدرة على الفعل «ممن قيل إنه يفعل... إلخ»، فإن التقديم يفيد التخصيص قطعًا بمعنى: نفي الفعل عن الفاعل المقدم خصوصًا وإثباته لغيره.

الطريق؟»، أنه أنكر أن يكون بمثابة من يفعل ذلك، وبموضع من يجيء منه ذاك؛ لأن العلم محيط بأن الناس لا يريدونه، وأنه لا يليق بالحال التي يستعمل فيها هذا الكلام[1]. وكذلك محال أن يكون في قوله جلَّ وعلا: ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ [هود: ٢٨]، أنَّا لسنا بمثابة من يجيء منه هذا الإلزام، وأن غيرنا من يفعله، جلَّ الله تعالى.

وقد يتوهَّم المتوهِّم في الشيء من ذلك أنه يُحتمل، فإذا نظر لم يحتمل[2]، فمن ذلك قوله:

أيقتُلُنـــي والمَشْرَفِيُّ مُضَـــاجِعِي

وقد يُظنُّ الظانُّ أنه يجوز أن يكون في معنى أنه ليس بالذي يجيء منه أن يقتل مِثلي[3]، ويتعلق بأنه [الشاعر] قال قبل:

يَغِـطّ غَطِـيطَ البَكْـرِ شُـدَّ خِنَاقُـه ليقتُلَنـي والمـرءُ لـيس بِقَتَّـالِ

ولكنه إذا نظر عَلِمَ أنه لا يجوز، وذاك لأنه قال: «والمشرفي مضاجعي»، فذكر ما يكون منعًا من الفعل[4]، ومحال أن يقول: «هو ممن لا يجيء منه الفعل»، ثم يقول: «إني أمنعه»؛ لأن

---

(١) يركِّز الشيخ في هذه الفقرة على أن تقديم الفاعل في الاستفهام الإنكاري يفيد معنى لا يوجد أبدًا عند تقديم الفعل، فما يفيده تقديم الفاعل من اختصاص بمعنى «ليس هو الذي يفعل.. وإنكار أن يكون بمثابة أن يفعل...» هذا المعنى لا يمكن أن يفيده تقديم الفعل في نحو: «أتخرج في هذا الوقت، أتغرر نفسك؟».
ويعتمد عبد القاهر في ثبوت هذا الفرق على الفرق الدلالي الذي يفهم من قوله: «لأن العلم محيط بأن الناس لا يريدونه» أي: لا يريدون من تقديم الفعل نفس ما يريدون من تقديم الفاعل، ويدعم هذا بحال ومقام الاستعمال، «وأنه لا يليق بالحال التي يستعمل فيها هذا الكلام».
ثم يعتمد الشيخ في تأكيد الفرق على أفصح كلام، فقوله تعالى: ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ [هود:٢] تقديم الفعل هنا يفيد إنكاره أي: لا يكون منا إلزام أبدًا، ولا يمكن أن يكون كقولنا مثلاً: «أنحن نلزمكموها...»؛ لأن تقديم الفاعل هنا يفيد شيئًا آخر هو التخصيص، أي: لسنا بمثابة من يجيء منا هذا الإلزام وأن غيرنا من يفعله، وجل الله تعالى أن يكون هذا هو المراد.

(٢) يعني: قد يتوهم أحد عند تقديم الفعل أنه يفيد ما يفيده تقديم الفاعل، فإذا أمعن النظر وجد غير هذا.

(٣) يعني قد يظن أحد أن تقديم الفعل «يقتلني» يمكن أن يفيد ما يفيده تقديم الفاعل من الاختصاص، على معنى أنه ليس بالذي يقتل مثلي، وأنه خصوصًا عاجز عن هذا، ووجه التعلق بالبيت المذكور أن الشاعر قال فيه عن غريمه: «والمرء ليس بقتال»، فهو ينفي عنه القدرة على قتله، فقد يفهم منه أن الإنكار للفاعل مع تقديم الفعل.

(٤) هذه حجة قوية ويعني أن قوله: «والمشرفي مضاجعي» (كناية عن ملازمة سيفه) دليل على أن المقصود إنكار الفعل ومنع وقوعه؛ لأنه لو كان المقصود إنكار الفاعل ومنع أن يكون هو وسلب أي قدرة له لم يكن لقوله: «والمشرفي مضاجعي» أي معنى، ومع وجاهة هذا الكلام فإنه لم يحل إشكالية قول الشاعر: «والمرء ليس بقتال»، وقد سبق شيء من هذا عند الاستشهاد بالبيت للمرة الأولى.

المنع يُتصوَّر فيمن يجيء منه الفعل، ومع مَن يصحُّ منه، لا مَن هو منه محالٌ، ومَن هو نفسه عنه عاجزٌ؛ فاعرفه.

[غاية الاستفهام الإنكاري ومزيته]

واعلم أنا وإنْ كنا نُفسِّر الاستفهام في مثل هذا بالإنكار، فإن الذي هو محض المعنى أنه ليتنبه السامع حتى يرجع إلى نفسه فيخجل ويرتدع ويَعْيَى بالجواب، إما لأنه قد ادعى القدرة على فعل لا يقدر عليه، فإذا ثبت على دعواه قيل له: «فافعل»، فيفضحه ذلك[١]، وإما لأنه هَمَّ بأن يفعل ما لا يُسْتَصوب فعلُه، فإذا رُوجع فيه تنبَّه وعرف الخطأ، وإما لأنه جَوَّز وجود أمر لا يوجد مثله، فإذا ثبت على تجويزه قَبَّح على نفسه، وقيل له[٢]: «فأرِنَاهُ في موضع وفي حال، وأقم شاهدًا على أنه كان في وقت»[٣].

ولو كان يكون للإنكار، وكان المعنى فيه من بدء الأمر، لكان ينبغي ألا يجيء فيما لا يقول عاقل إنه يكون، حتى يُنكر عليه[٤]؛ كقولهم: «أتصعدُ إلى السماء؟»، «أتستطيع أن تنقل

(١) تنبيه السامع حتى يرجع إلى نفسه ناتج عن أسلوب الاستفهام الذي لا يتهم المخاطب صراحة ولا يواجهه بخطئه، وإنما يطلب منه الجواب ويدفعه للتفكير حتى يعرف خطأه بنفسه، كقولنا لمن يدَّعي القدرة على حمل ما ليس في وسعه: «أتستطيع حمله؟» فإذا ثبت على دعواه قيل له: «فافعل»، فحينئذٍ يفتضح عجزه.

(٢) إذا ثبت على تجويزه المستحيل بعد الإنكار عليه بالاستفهام كقولنا له: «أتمشي على سطح الماء؟» لمن جوز هذا، فإذا ثبت على ادعائه قبح نفسه، وطلب منه أن يفعل ما يجوزه.

(٣) هذا الأمر للتعجيز وإثبات استحالة أن يكون ما يدعيه له مكان أو زمان.

(٤) في هذا التعبير تعسُّر شديد يعود إلى أن الشيخ كان يؤسس علمًا، ويشق طريقًا صعبًا، ويسعى إلى التمهيد لفهم الاستفهام في قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ﴾ [الزخرف: ٤٠]، وأن المعنى فيه ليس على الإنكار وعبارته: «ولو كان يكون الإنكار هو المعنى الموجود فيه... إلخ» يعني بها: لو كان محض المعنى هو الإنكار، وكان الإنكار هو المعنى الموجود في الاستفهام بداية لما أمكن ذلك في المعاني التي يدعى حصولها وهي غير ممكنة»؛ إذ كيف ينكر المحال في: «أتصعد إلى السماء؟».

وكان الشيخ يسعى إلى هذه النتيجة: «فإنه لا يقرر بالمحال... إلا على سبيل التمثيل» مع ملاحظة أنه عبر فيها بالتقرير بدل الإنكار تمهيدًا للتخفيف من حدة الإنكار في خطاب رسول الله ﷺ في قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ﴾، وكان المتوقع أن يعقب على الآية وفقًا للنتيجة السابقة بقوله: «قرَّر رسول الله بالمحال وهو إسماع الصم وهداية العمي على سبيل التمثيل»، لكنه يقول: «ليس إسماع الصم مما يدعيه أحد فيكون ذلك للإنكار، فقد أخذ البعض بظاهر هذه العبارة، وقالوا: الاستفهام هنا للإنكار، ولكن الشيخ قصد أن ليس إسماع الصم مما يدعي حتى ينكر؛ لأنه منكر من نفسه، فيكون إنكاره تحصيل حاصل.

الجبال؟»، «أإلى ردٍّ ما مضى سبيلٌ؟».

وإذ قد عرفت ذلك، فإنه لا يقرَّر بالمحال، وبما لا يقوله أحد إنه يكون، إلا على سبيل التمثيل، وعلى أن يقال: «إنك في دعواك ما ادَّعيتَ بمنزلة من يدَّعي هذا المحال، وإنك في طمعك في الذي طمعت فيه بمنزلة مَن يطمعُ في الممتنع».

وإذ قد عرفت هذا، فمما هو من هذا الضرب قوله تعالى: ﴿**أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ**﴾ [الزخرف: ٤٠]، ليس إسماع الصم مما يدَّعيه أحد فيكون ذلك للإنكار[١]، وإنما المعنى فيه التمثيل والتشبيه، وأن يُنَزَّل الذي يظنُّ بهم أنهم يسمعون، أو أنه يستطيع إسماعهم منزلة مَن يرى أنه يُسمع الصم ويهدي العمي، ثم المعنى في تقديم الاسم وأن لم يقُل: «أتُسمِعُ الصمَّ»، هو أن يقال للنبي ﷺ: «أأنت خصوصًا قد أُوتيتَ أن تُسمع الصمَّ؟»، وأن يُجعل في ظنه أنه يستطيع إسماعهم، بمثابة من يظنُّ أنه قد أُوتي قدرةً على إسماع الصمِّ[٢].

ومن لطيف ذلك قول ابن أبي عيينة:

فَدَعِ الوعيدَ فما وعيدُك ضَائري ... أطنينُ أجنحةِ الذّباب يَضيرُ؟

جعله كأنه قد ظنَّ أن طنين أجنحة الذباب بمثابة ما يضير، حتى[٣] ظنَّ أن وعيده يضيرُ.

---

(١) سلف في الهامش السابق أن البعض أخذ بظاهر كلام الشيخ فقال: إن الاستفهام في قوله تعالى: ﴿**فَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ**﴾ للإنكار، وبه أخذ الزمخشري على أنه من إنكار الفاعل، ونقله الخطيب (راجع: «الإيضاح» بتعليق البغية (٢/ ٤١)، ولكن ربما كان قول عبد القاهر: «وإنما المعنى فيه على التشبيه والتمثيل» فيه قوة الاستدراك الذي يصحح خطأ سبقه، فيكون قوله قبله: «ليس إسماع الصم مما يدعيه أحد فيكون ذلك للإنكار» يعني أن ليس إسماع الصم مما يدعي حتى ينكر، أي أن الاستفهام ليس للإنكار، وإنما المعنى فيه على التمثيل والتشبيه، وهذا يؤكد إحجام الشيخ عن تفسير الاستفهام بالإنكار في خطاب رب العزة سبحانه لنبيِّه ﷺ لما في الإنكار من حدة وجفوة، فيحمل على ما ذكره قبل: «لا يقرر بالمحال إلا على سبيل التمثيل»، فيكون قد استفهم في الآية ليقرر رسول الله ﷺ بإسماع الصم على سبيل التمثيل، ويقصد منه تقريره باستحالة هداية الضالين من نفسه، وأن من يظن أنه يستطيع إسماعهم، فهو كمن يرى أنه يسمع الصم ويهدي العمي.

وحاصل هذا أن طبيعة المقام والمعنى وحال المخاطب ونوع الخطاب كل هذه أمور تتدخل في تحديد نوع الاستفهام تقريريًّا أم إنكاريًّا... إلخ.

(٢) من قوله: «وأن يجعل» يعني أن يُجْعَل حين ظن أنه يستطيع إسماعهم كمن ظن أنه أوتي قدرة على إسماع الصم، فقرر بالمحال على سبيل التمثيل ليفهم ما وراءه من التقرير بعدم القدرة على إسماعهم، وأن ذلك ليس في طاقته.

(٣) قلَّبْتُ هذه العبارة ظهرًا وبطنًا، فوجدت المعنى لا يستقيم إلا بوضع كلمة «حين» مكان «حتى»، =

[تقديم المفعول في الاستفهام الإنكاري]

واعلم أن حال المفعول فيما ذكرنا كحال الفاعل، أعني أن تقديم اسم المفعول يقتضي أن يكون الإنكار في طريق الإحالة والمنع من أن يكون بمثابة أن يُوقَع به مثل ذلك الفعل، فإذا قلت: «أزيدًا تضرب؟» كنت قد أنكرت أن يكون «زيدًا» بمثابة أن يُضرب أو بموضع أن يُجترأ عليه ويُستجاز ذلك فيه(١)، ومن أجل ذلك قُدِّم «غير» في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا﴾(٢) [الأنعام: ١٤]، وقوله ﷺ: ﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُم إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللهِ

= ويغلب على ظني أن «حتى» هذه من تبديلات النساخ، وأن المحققين تعاملوا معها كما لو كانت نصًّا مقدسًا، ويرجح ذلك التبديل ما بين «حين» و«حتى» في الشكل مما يجعل التبديل بينهما محتملاً من غير قصد، ثم إن «حين» هي التي يستقيم بها المعنى بحيث لو قدمنا في العبارة وأخرنا لزاد المعنى بها وضوحًا، كأن تقول: جعل الشاعر خصمه حين ظن أن وعيده يضير وكأنه ظن أن أجنحة الذباب يضير، فانظر هل تستقيم «حتى» مع هذا التقديم؟

وفي تفسير الشيخ لمحة دقيقة؛ لأنه جعل الشاعر وكأنه لم يأت بالتمثيل لتصوير تفاهة وعيد خصمه، ولكنه افترض ذلك التمثيل نابعًا من خصمه «وكأنه ظن أن طنين أجنحة الذباب يضير حين ظن أن وعيده يضير»، ولا أظن ناقدًا عاديًا يمكن أن يصل إلى ذلك الفهم العميق والتذوق الدقيق الذي تبرزه عبارة الشيخ.

والشاهد أن هذا البيت ينطبق عليه ما سبق إليه الشيخ من أنه لا يقرر بالمحال إلا على سبيل التمثيل سواء كان هذا التمثيل محمولاً على الشاعر أو حمله الشاعر لمخاطبه زيادة في التوهم والتخيل.

(١) حاصله: أن تقديم المفعول في الاستفهام الإنكاري يفيد امتناع أن يكون هذا المفعول خصوصًا قد وقع على الفعل مثل: «أزيدًا تضرب»، فتقديم المفعول في هذا كتقديم الفاعل الذي سبق أن تقديمه يفيد نفي أن يقع الفعل منه خصوصًا نحو «أأنت تمنعني» مع ملاحظة أن الفعل في نحو هذا إذا كان غير موجود وقد مثل له بشيء محال فقد مال الشيخ إلى أن الاستفهام حينئذٍ للتقرير، وكانت عينه على ما ورد منه في القرآن ولا يصح تفسيره بالإنكار، ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ...﴾ وعندما قال هنا بإنكار المفعول خصوصًا عند تقديمه كانت عينه على ما ورد منه في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا﴾ [الأنعام: ١٤]، ومعنى هذا أن ظواهر التقديم في القرآن كانت توجِّه فكر عبد القاهر، وكانَ يستمد منها قواعده.

(٢) بالعودة إلى سياق هذه الآية نجد قبلها ما يفيد انفراد الله سبحانه بملك السموات والأرض واختصاصه بما سكن في الليل والنهار، واختصاصه بالسمع والعلم المطلق (راجع آية ١٢، ١٣ من سورة الأنعام) فلما أسندت هذه الأشياء لله وحده بأسلوب الاختصاص نفى بنفس الأسلوب أن يكون لله شريكًا يتخذ وليًّا ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا﴾، وطريق الاختصاص واحد في الجميع وهو التقديم والأمر هنا للرسول ﷺ، ورسول الله لم يتخذ وليًّا غير الله، فالفعل غير موجود، ولذلك كان الإنكار للمفعول بمعنى أيكون غير الله بمثابة أن يتخذ وليًّا.. يقول الألوسي: «الإنكار لاتخاذ غير الله وليًّا لا اتخاذ الولي مطلقًا» [راجع: روح المعاني، بيروت، ط ٤، ١٤٠٥هـ، (٧/ ١٠٩)].

تَدْعُونَ﴾[1] [الأنعام: ٤٠]، وكان له من الحسن والمزية والفخامة، ما تعلم أنه لا يكون لو أُخِّر فقيل: «قل أأتخذ غير الله وليًّا؟» و«أتدعون غير الله؟»[2]، وذلك لأنه قد حصل بالتقديم معنى[3] قولك: «أيكون غير الله بمثابة أن يتخذ وليًّا؟ وأيرضى عاقلٌ من نفسه أن يفعل ذلك؟ وأيكون جهلٌ أجهل وعمًى أعمى من ذلك؟»[4]، ولا يكون شيء من ذلك إذا قيل: «أأتخذ غير الله وليًّا؟»، وذلك لأنه حينئذٍ يتناول الفعلَ أن يكون فقط، ولا يزيد على ذلك؛ فاعرفه.

وكذلك[5] في قوله تعالى: ﴿أَبَشَرًا منَّا وَاحِدًا نتَّبِعُهُ﴾ [القمر: ٢٤]، وذلك لأنهم بَنَوا كفرهم على أن من كان مثلهم بشرًا لم يكن بمثابة أن يُتَّبع ويُطاع، ويُنتهى إلى ما يأمر، ويُصدق أنه مبعوث من الله تعالى، وأنهم مأمورون بطاعته، كما جاء في الأخرى: ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا﴾ [إبراهيم: ١٠]، وكقوله ﷻ: ﴿مَا هَـٰذَا إِلاَّ بَشَرٌ مثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللهُ لأَنزَلَ مَلائِكَةً﴾[6] [المؤمنون: ٢٤].

---

(١) استشهد الشيخ بهاتين الآيتين لشيء واحد هو تقديم المفعول في الاستفهام الإنكاري وما يفيده من تخصيص ذلك المفعول بالإنكار، ولكن الغالب في الآية الثانية ﴿أَغَيْرَ الله تَدْعُونَ﴾ أن الاستفهام فيها للتبكيت، وإليه ذهب الألوسي في تفسيره؛ لأن المعنى الذي يدل السياق عَليه هو: أخبروني إن أصابكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أتخصُّون آلهتكم حينئذٍ بالدعاء والتضرع كما هو عادتكم أم إلى الله تفزعون وتدعون؟ ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾، فالغرض من الاستفهام حسب هذا المعنى هو التبكيت مع التقرير الذي يفضح تناقضهم ويلزمهم الحجة.

(٢) هذا منهج الشيخ في الإقناع بالمزية وهو «المقارنة» التي تردد النظر بين التقديم والتأخير حتى يقف الناظر بنفسه على مزية التقديم.

(٣) هذا تفصيل ما ذكره من الحسن والمزية والفخامة.

(٤) يعني أنه يحصل بالتقديم مزيتان: الأولى الاختصاص؛ حيث يتوجه الإنكار إلى المقدم خصوصًا بما يشير للمزية الثانية وهي الاستخفاف بما اتخذوه من دون الله ودعوه، مع تبشيع ما فعلوه وأنه لا يليق بمن له عقل؛ لأنه ترك القادر وتوجه إلى العاجز.

(٥) إذا قصد عبد القاهر أن الاستفهام في قوله تعالى: ﴿أَبَشَرًا مِّنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ﴾ [القمر: ٢٤]، كالاستفهام في قوله: ﴿أَغَيْرَ الله أَتَّخِذُ وَلِيًّا﴾ [الأنعام: ١٤]، و﴿أَغَيْرَ الله تَدْعُونَ﴾ [الأنعام: ٤٠]، من حيث إفادة الإنكار فهو محق، وإن أراد فوق هذا أن تقديم المفعول فيه كتقديم المفعول فيهما فلا؛ لأن (بَشَرًا) ليس مفعولاً مقدمًا، ولكنه مفعول فعل محذوف يفسره ما بعده «نَّتَّبِعُهُ»، وإلى هذا ذهب الزمخشري وأبو السعود والألوسي، ولا أحد يخالف فيه لانشغال الفعل بعده بضميره، وهذا خلاف الآيتين السابقتين فإن الفعل فيهما ليس مشغولاً بشيء، فلا يشك معه أن المفعول قبلهما مقدم عن تأخير.

(٦) هاتان الآيتان لتوضيح أن الإنكار يتوجه إلى بشرية من يدعوهم لاتباعه، ولا ينبغي أن يفهم =

فهذا القول في الضرب الأول، وهو أن يكون «يفعل» بعد الهمزة لفعل لم يكن[(١)].

وأما الضرب الثاني، وهو أن يكون «يفعل» لفعل موجود[(٢)]، فإن تقديم الاسم يقتضي شبيهًا بما اقتضاه في الماضي، من الأخذ بأن يُقِرَّ أنه الفاعل، أو الإنكار أن يكون الفاعل[(٣)].

فمثال الأول: قولك للرجل يبغي ويظلم: «أأنت تجيء إلى الضعيف فتغصب ماله؟»، «أأنت تزعم أن الأمر كيت وكيْتَ؟»، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

ومثال الثاني: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ [الزخرف: ٣٢].

= من الاختصاص فيهما أن قوله تعالى: ﴿أَبَشَرًا مِنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ﴾ فيه اختصاص؛ لأنه ليس فيه ما يدل الاختصاص لما سبق.

(١) سبق أن ذكر الشيخ أنك إذا أردت بالمضارع الحال الموجود فالاستفهام تقريري، وإن أردت به المستقبل الذي لم يحدث ولم يكن فالاستفهام إنكاري، وقد عاد الشيخ لهذه النقطة، ويقصد هنا بالضرب الأول: «أن يكون (يفعل) بعد الهمزة لفعل لم يكن أي للمضارع المستقبلي الذي يكون الاستفهام معه إنكاريًّا سواء توجه الإنكار للفعل أم الفاعل أم للمفعول، والحق أن هذا كان ضربًا ثانيًا، لكن لما أعاد الشيخ الحديث عنه جعله أولاً؛ لأنه كان بصدد الانتهاء منه والعودة إليه.

(٢) يقصد بالفعل الموجود: المضارع الحالي.

(٣) هذا حالة خاصة بتقديم الاسم على الفعل المضارع الحالي «الموجود»، فإنه لما كان يُشبه الماضي في مطلق وجود الفعل كان مقتضى هذا الشبه أن يكون المضارع كالماضي في إفادة الاستفهام للتقرير تارة والإنكار تارة أخرى، فقد سبق أن تقديم الاسم على الماضي يكون الاستفهام معه للتقرير كقوله تعالى: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾، ويكون للإنكار مثل «أأنت قلت هذا الشعر؟ كذبت، لست ممن يحسن مثله».

فعبد القاهر يقيس على هذا تقديم الاسم والفعل مضارع موجود، فقد يكون للتقرير ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾، وقد يكون للإنكار ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾، والشيخ بهذا يعود للتفصيل الذي يخضع نوع الاستفهام فيه لطبيعة المعنى ونوع الخطاب والمخاطب، فالمناسب لخطاب رسول الله ﷺ هو التقرير لأن في الإنكار حدة والمناسب لخطاب لكفار المعرضين هو الإنكار، وقد ذكر الخطيب أن الزمخشري عدَّ من هذا الضرب «الإنكار» قوله تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، وبالعودة للكشاف لم أجد ذلك فيه، وإنما يعقب الزمخشري على الآية بقوله: «يعني إنما يقدر على إكراههم واضطرارهم إلى الإيمان هو (الله) لا أنت [راجع: «الإيضاح» بتعليق البغية (٢/ ٤١)]، و«الكشاف» (٢/ ٢٥٤)]، فيفهم من هذا رأيه في التقديم، وأنه يفيد القصر حسب، ولا يعني: أن رسول الله ﷺ كان يُكره الناس على الإيمان، وإنما كان يحزن لإعراضهم ويلح عليهم ويتعب ويرهق نفسه حتى نُزِّل منزلة من يكرههم، والغاية من هذا الأسلوب هو التقرير الحامل على الرفق بنفسه ومعرفة حدود طاقته.

فصـــل
[التقديم في الخبر المنفي]

وإذ قد عرفت المسائل في «الاستفهام»، فهذه مسائل في «النفي»[(١)].

إذا قلت: «ما فعلتُ» كنت نفيتَ عنك فعلاً لم يَثْبُتْ أنه مفعول، وإذا قلت: «ما أنا فعلتُ»، كنت نفيتَ عنك فعلاً لم يَثبُتُ أنه مفعول.

تفسير ذلك: أنك إذا قلت: «ما قلتُ هذا»، كنتَ نفيتَ أن تكون قد قلت هذا، وكنتَ نوظِرْتَ في شيء لم يثبت أنه مَقُول[(٢)]، وإذا قلت: «ما أنا قلتُ هذا»، كنتَ نفيتَ أن تكون القائل له، وكانت المناظرة في شيء أنه مقولٌ[(٣)].

وكذلك إذا قلت: «ما ضربت زيدًا»، كنتَ نفيتَ عنك ضَرْبَه، ولم يجب أن يكون قد ضُرب، بل يجوز أن يكون ضَرَبه غيرُك، وأن لا يكون قد ضُرِبَ أصلاً. وإذا قلت: «ما أنا ضربت زيدًا»، لم تقله إلا وزيدٌ مضروبٌ، وكان القصد أن تنفي أن تكون أنت الضارب[(٤)].

ومن أجل[(٥)] ذلك صَلَحَ في الوجه الأول أن يكون المنفي عامًّا؛ كقولك: «ما قلت شعرًا قط»، و«ما أكلت اليوم شيئًا»، و«ما رأيت أحدًا من الناس»، ولم يصلح في الوجه الثاني، فكان

---

(١) ينقسم الخبر إلى مثبت ومنفي، وقد بدأ الشيخ حديثه عن النفي -وهو فرع؛ لأن ما يتعلق به من النتائج المطردة أكثر مما يتعلق بالخبر المثبت.

(٢) يعني: إن أحدًا ناظرك وسألك عن قول معين هل قلته؟ فتنفي أن تكون قلته.

(٣) حاصل هذا: الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الفاعل في الخبر المنفي أن تقديم الفعل يفيد مجرد نفي الفعل، لكن تقديم الفاعل نحو: «ما أنا قلت هذا» يفيد أن أن الفعل قد وقع، وأنه منفي عن المسند إليه خصوصًا، وأنه مثبت لغيره بطريق الفحوى.

(٤) تتناول هذه الفقرة مثالاً آخر للفرق بين تقديم الفعل وتقديم الفاعل في الخبر المنفي، وإنما تعددت الأمثلة للتأكيد على أن الفعل إذا تقدم دلَّ هذا على مجرد نفيه، ولا يمنع هذا وقوعه من غيرك «ما ضربت زيدًا»، فربما وقع الضرب من غيرك، وربما لم يقع، لكن إذا تقدم الفاعل كان الفعل واقعًا حتمًا من غيرك، وعبارة الشيخ: «إذا قلت: ما أنا ضربت زيدًا» لم تقله إلا وزيد مضروب.

(٥) توحي هذه الصياغة أنها تتضمن نتيجة مترتبة على ذاك الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الاسم في الخبر المنفي، ولكنها أقرب إلى أن تكون دليلاً على أنهما ليسا سواء؛ إذ يصلح مع تقديم الفعل أن يكون المنفي عامًّا مثل: «ما قلت شعرًا قط» أردت أن تنفي قول كل شعر؛ لأن النكرة في سياق النفي تعم، ولا يصلح هذا مع تقديم الفاعل، فلا تقول: «ما أنا قلت شعرًا»؛ لأن تقديم الفاعل يعني حتمًا أن الفعل واقع، وأنه منفي عن الفاعل المقدم خصوصًا، وأنه مثبت لغيره بطريق اللزوم، وبنفس الطريقة التي نفي بها «العموم»، فيلزم أن يكون هناك إنسان قد قال مطلق شعر أو كل شعر وهو محال.

خَلْفًا أن تقول: «ما أنا قلت شعرًا قط»، و«ما أنا أكلت اليوم شيئًا»، و«ما أنا رأيت أحدًا من الناس»، وذلك أنه يقتضي المحال، وهو أن يكون ها هنا إنسان قد قال كلَّ شعرٍ في الدنيا، وأكل كلَّ شيءٍ يؤكل، ورأى كلَّ أحدٍ من الناس، فنفيت أن تكونه.

ومما هو مثالٌ بَيِّنٌ[1] في أن تقديم الاسم يقتضي وجودَ الفعل قوله:

وما أنا أَسْقمتُ جسمي به ... ولا أنا أَضْرَمْتُ في القلب نارًا[2]

المعنى كما لا يخفى على أن السُّقم ثابتٌ موجودٌ، وليس القصد بالنفي إليه، ولكن إلى أن يكون هو الجالب له، ويكون قد جَرَّهُ إلى نفسه.

ومثله في الوُضوح[3] قوله:

وما أنا وحدي قُلتُ ذا الشِّعْرِ كُلَّهُ[4]

«الشعرُ» مقولٌ على القطع والنفي لأن يكون هو وحده القائل له.

---

(١) يعني هذا الوصف أن الشيخ يستأنس بالكلام الفصيح، ويستدل به على ما يراه، فيكون هذا دليلاً ثانيًا على خصوصية في تقديم الاسم على الفعل في الخبر المنفي، هي أن تقديم هذا الاسم يستلزم وجود الفعل وأنه واقع حتمًا.

(٢) الضمير في «به» يعود إلى الهمِّ المذكور في بيت سابق وهو:

ولكن حَمَى الشِّعْرَ إلا القليـ ... ـلَ همٌّ حمى النَّوم إلا غِرَارا

وكان يرد على استبطاء سيف الدولة مدحه، فيعتذر بهمٍّ أصابه وأسهره إلا غرارًا «قليلاً» سوى أن سهره وهمه هيج بلابل الشعر فحماه، وفي بيت الشاهد يتبرأ المتنبي من ذلك الهم الذي أسقم جسمه، ومن تلك النار التي أضرمت قلبه، وأنه ليس هو الجالب لها، ولا حيلة له فيها، وعلى ذلك فإن تقديم الاسم على الفاعل يفيد أن الفعل موجود وأنه منفي عن المسند إليه المقدم خصوصًا، وأنه مثبت لغيره، ثم يكشف عمن يسند إليه ذلك الفعل في البيت التالي: «من ديوان المتنبي، ٣٥٦، دار بيروت».

فلا تُلزمنِّي ذنوب الزمان ... إليَّ أساء وإياي ضارا

إنه الزمان الذي صب على الشاعر وحده كل همه وضُرِّه حتى شغله عن المدح، فانظر إلى لباقة الشاعر الذي ضمن اعتذاره التعريض بسوء حالة ليكون موضع عطف ورأفة بدلاً من التهمة والنقمة.

(٣) أي في وضوح ما يترتب على تقديم الاسم من إفادة أن الفعل موجود.

(٤) تتمة البيت: .... ولكن لشعري فيك من نفسه شعر.

وهذا يعني أنه في الوقت الذي يعتدُّ فيه بشعره فإنه يرد الفضل في حسنه إلى الممدوح الذي ألهمت فضائله الشاعر بالفرائد حتى صار شعره من التجلي، وكأنه يهتف مع الشاعر بمحاسن الممدوح.

والحاصل أن تقديم الاسم على الفعل أفاد أن الشعر مقول موجود قطعًا، وقد نفى عن المسند إليه المقدم أن يكون هو القائل وحده، وأن معه ملهمًا من نفس الشعر الذي عظمت لديه فضائل الممدوح.

وهنا أمران[١] يرتفع معهما الشك في وجوب هذا الفرق، ويصير العلم به كالضرورة:

أحدهما: أنه يصح لك أن تقول: «ما قلت هذا، ولا قاله أحد من الناس»، و«ما ضربت زيدًا، ولا ضربه أحدٌ سواي»، ولا يصح ذلك في الوجه الآخر، فلو قلت: «ما أنا قلت هذا، ولا قاله أحد من الناس»، و«ما أنا ضربت زيدًا، ولا ضربه أحد سواي»، كان خَلْفًا[٢] من القول[٣]، وكان في التناقض بمنزلة أن تقول: «لست الضَّاربَ زيدًا أمس»، فتثبت أنه قد ضُرِب، ثم تقول بعده: «وما ضربه أحد من الناس»، و«لست القائل ذلك»، فتثبت أنه قد قيل، ثم تجيء فتقول: «وما قاله أحد من الناس»[٤].

والثاني من الأمرين[٥]: أنك تقول: «ما ضربت إلا زيدًا»، فيكون كلامًا مستقيمًا، ولو قلت: «ما أنا ضربت إلا زيدًا»، كان لغوًا من القول، وذلك لأن نقض النفي بـ«إلا» يقتضي أن تكون ضربت زيدًا، وتقديمُك ضميرَك وإيلاؤه حرف النفي، يقتضي نَفْي أن تكون ضربته، فهما يتدافعان[٦]؛ فاعرفه.

[تقديم المفعول في الخبر المنفي]

ويجيء لك هذا الفرقُ على وجهه في تقديم المفعول وتأخيره، فإذا قلت: «ما ضربت زيدًا»، فقَدَّمْتَ الفعل، كان المعنى أنك قد نفيت أن يكون قد وقع ضربٌ منك على زيد، ولم

---

(١) يقصد: دليلان يضافان إلى ما سبق، وفيهما من القوة ما ينحسم بها الفرق بين تقديم الفاعل وتقديم الفعل.

(٢) الخلف: الرديء من القول، يقال في المثل: «سكت ألفًا ونطق خلفًا».

(٣) تعليل هذا أن تقديم المسند إليه في الخبر المنفي يفيد أن الفعل حاصل، لكن نفيه عن الناس جميعًا يناقض أنه حاصل، فلا يتفق صدر الكلام مع عجزه، وحاصله ما ذكره الخطيب من أن مفهوم الأول «ما أنا قلت هذا» يناقض منطوق الثاني: «ولا قاله أحد».

(٤) هذان المثالان يفيدان أن تقديم المسند إليه (بعد النفي) على اسم الفاعل كتقديم المسند إليه على الفعل في إفادة أن الفعل واقع حتمًا، فيكون نفيه عن الناس جميعًا من التناقض الواضح.

(٥) سبق أن المقصود بالأمرين: الدليلان الواضحان على أن تقديم الاسم وتقديم الفعل ليسا سواء.

(٦) حاصل هذا أن تقديم الفاعل يدل على نفي الفعل عنه خصوصًا، لكن الاستثناء يدل على إثباته له، فيقع التناقض بين صدر الجملة وعجزها، والخطيب لا يسلم بهذا، ويرى بدلاً منه أن نحو «ما أنا ضربت إلا زيدًا» يقتضي أن إنسانًا غير المتكلم قد ضرب كل أحد ما عدا زيدًا، وهذا لأن تقديم الضمير بعد النفي يؤدي إلى تخصيصه بهذا النفي، ويترتب عليه إثبات الفعل لغيره (مع الاستثناء) على عكس ما جاء عليه هذا المثال، فيلزم منه أن هناك أحدًا قد ضرب كل الناس ما عدا زيدًا، وهو محال. واللافت أن الخطيب لا يسلم بتعليل عبد القاهر ثم يأخذ به في الرد عليه.

تَعْرِض في أمر غيره لنفي ولا إثبات، وتركته مُبْهَمًا محتملاً.

وإذا قلت: «ما زيدًا ضربتُ» فقدَّمت المفعول، كان المعنى على أن ضربًا وقع منك على إنسان، وَظُنَّ أن ذلك الإنسان زيد، فنفيتَ أن يكون إياه[١]. فلك أن تقول في الوجه الأول: «ما ضربت زيدًا، ولا أحدًا من الناس»، وليس لك ذلك في الوجه الثاني، فلو قلت: «ما زيدًا ضربت، ولا أحدًا من الناس»، كان فاسدًا على ما مضي في الفاعل[٢].

ومما ينبغي أن تعلمه أنه يصح لك أن تقول: «ما ضربتُ زيدًا، ولكني أكرمته»، فتعقب الفعل المنفي بإثبات فعل هو ضده، ولا يصح أن تقول: «ما زيدًا ضربت، ولكني أكرمته»، وذاك أنك لم تُرِدْ أن تقول: لم يكن الفعل هذا ولكن ذاك، ولكنك أردت أنه لم يكن المفعول هذا ولكن ذاك، فالواجب إذن أن تقول: «ما زيدًا ضربت، ولكن عمرًا»[٣].

وحكم الجار مع المجرور في جميع ما ذكرنا حكم المنصوب، فإذا قلت: «ما أمرتك بهذا»، كان المعنى على نفي أن تكون قد أمرته بذلك، ولم يجب أن تكون قد أمرته بشيء آخر، وإذا قلت: «ما بهذا أمرتك»، كنت قد أمرته بشيء غيره[٤].

* * *

---

(١) كلام الشيخ في هذه الفقرة واضح، وحاصله: أن تقديم المفعول في الخبر المنفي يفيد تخصيص المفعول بالنفي، فنحو: «ما زيدًا ضربت» يفيد تخصيص زيد بنفي الضرب عنه، وهذا يعني أن ضربًا وقع منك على غيره، وعبارة الشيخ: «وقد كان هناك ظن بأن المضروب زيد، فنفيت أن يكون إياه» تدل على أن القصر من نوع القلب؛ لأنك عسكت اعتقاد المخاطب، فنفيتَ ما كان يظن إثباته.

(٢) هذا دليلٌ على أن تقديم المفعول يفيد غير ما يفيده تقديم الفعل على نحو ما سبق في الفاعل، وحاصله هنا أنه يصح عند تقديم الفعل أن تقول: «ما ضربت زيدًا، ولا أحدًا من الناس»، وهذا واضحٌ، لكنه لا يصح عند تقديم المفعول، فلا تقول: «ما زيدًا ضربت، ولا أحدًا من الناس»؛ لأن تقديم المفعول يدل على نفي الضرب عنه خصوصًا، وأن أحدًا غيره قد ضرب، لكن نفي وقوع الضرب على كل أحد يناقض هذا، أي أن منطوق المعطوف يناقض مفهوم المعطوف عليه.

(٣) هذا دليلٌ ثانٍ يعتمد الشيخ فيه على المقرر في صحة العطف بـ(لكن) على المنفي، وهو كون المعطوف من جنس المعطوف عليه، فإذا كان الأول فعلاً كان الثاني فعلاً: «ما ضربت زيدُ، ولكن أكرمته»، وإذا كان الأول مفعولاً كان الثاني مثله: «ما زيدًا ضربت، ولكن عمرًا»، فإذا خولف بينهما فسد العطف، فلا تقول: «ما زيدًا ضربت، ولكن أكرمته»؛ لأن العطف إنما يكون على ما تسلط النفي عليه وهو المفعول وليس على الفعل، فيجب أن تقول: «ما زيدًا ضربت، ولكن عمرًا» مثلاً.

(٤) هذا واضحٌ، ويقاس فيه على ما مر في تقديم المفعول، وحاصل ما سبق أن التقديم في الخبر المنفي يفيد التخصيص قطعًا سواء كان المقدم فاعلاً «وما أنا أسقمت جسمي به» أم مفعولاً: «ما زيدا ضربت» أم جارًا ومجرورًا: «ما بهذا أمرتك».

فصل

التقديم في الخبر المثبت

واعلم أن الذي بَانَ لك في الاستفهام والنفي من المعنى في التقديم قائم مثله في الخبر المثبت.

فإذا عمدت إلى الذي أردت أن تحدث عنه بفعل فقدمت ذكره، ثم بنيتَ الفعل عليه[(١)]، فقلت: «زيد قد فعل»، و«وأنا فعلت»، و«أنت فعلت»، اقتضى ذلك أن يكون القصد إلى الفاعل، إلا أن المعنى في هذا القصد[(٢)] ينقسم قسمين:

أحدهما: جَلِيٌّ لا يُشْكِل: وهو أن يكون الفعل فعلاً قد أردتَ أن تنصَّ فيه على واحد فتجعله له، وتزعم أنه فاعله دون واحد آخر[(٣)]، أو دون كل أحد[(٤)]، ومثال ذلك أن تقول: «أنا كتبت في معنى فلان، وأنا شفعت في بابه»[(٥)]، تريد أن تدَّعي الانفراد بذلك والاستبداد به وتزيل الاشتباه فيه، وترد على من زعم أن ذلك كان من غيرك، أو أن غيرك قد كتب فيه كما كتبتَ، ومن البيِّن في ذلك قولهم في المثل: «أتعلِّمني بضبٍّ أنا حَرَشْتُه»[(٦)].

---

(١) صاغ الشيخ فكرته صياغة معبرة عن المضمون على أبلغ ما يكون التعبير، فلفظ العمد في «عمدت» يدل على الرغبة النفسية الدافعة إلى الإخبار عن شخص ما، والعطف بالفاء في: «فقدمت ذكره» يدل على أن وراء التقديم رغبة ملحة يترجمها اللسان فورًا بالتقديم، ولفظ البناء في: «ثم بنيت الفعل عليه» يدل على أن تقديم المحدث عنه كان هو الشاغل الأكبر وهو الأساس الذي يبني المتكلم عليه بعد ذلك ما يريد، وهذه الأفكار الحية في نفس الشيخ قد نبهت صياغته إليها وهي تدل على عمق الإحساس بقيمة التقديم، وأنه ليس مجرد عملية لفظية، واللافت أن هذه الصياغة نبهت مقدمًا على مضمون جواب الشرط قبل أن تصل إليه.

(٢) القصد: الغرض.

(٣) يقصد إفادة التقديم القصر والاختصاص.

(٤) استمد المتأخرون من هذا الجملة نوعي القصر باعتبار عموم وخصوص المنفي، فأخذوا من قوله: «دون واحد آخر» القصر الإضافي؛ لأنه المنفي خاص، وأخذوا من قوله: «دون كل أحد» القصر الحقيقي؛ لأنه المنفي عام.

(٥) معنى فلان وبابه: شأنه وأمره.

(٦) حرش الضب يحرشه حرشًا: صاده فهو حارش، وهو أن يحرك الصائد يده على جحره ليظنه حية فيخرج ذنبه ليضربها فيأخذه، ثم ضرب بعد ذلك مثلا في الرد على من يريد أن يعرِّف العارف بالشيء الخبير به ومن ذلك النوع الذي يفيد التخصيص قوله تعالى: ﴿**وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ**﴾ [التوبة: ١٠١] أي: لا يعلمهم إلا نحن أسرارهم غيرنا.

[التقديم يفيد مجرد التقوية والتأكيد]

القسم الثاني[١]: ألا يكون القصد إلى الفاعل على هذا المعنى، ولكن على أنك أردت أن تحقق على السامع أنه قد فعل وتمنعه من الشك، فأنت لذلك تبدأ بذكره وتوقعه أولاً، ومن قبل أن تذكر الفعل في نفسه[٢]؛ لكي تباعده بذلك من الشبهة وتمنعه من الإنكار أو من أن يظن بك الغلط أو التزيُّد، ومثاله قولك: «هو يعطي الجزيل»، و«هو يحب الثناء»، لا تريد أن تزعم أنه ليس هنا من يعطي الجزيل ويحب الثناء غيره[٣]، ولا أن تعرِّض[٤] بإنسان وتحطه عنه وتجعله لا يعطي كما يعطي، ولا يرغب كما يرغب [في الثناء]، ولكنك تريد أن تحقق على السامع أن إعطاء الجزيل وحب الثناء دأبه، وأن تُمكِّن ذلك في نفسه[٥].

ومثاله في الشعر:

هـم يفرشـون اللِّبْـدَ كـلَّ طِمِـرَّةٍ ... وأجَـردَ سَـبَّاحٍ يَبُـذّ المغُالَيـا[٦]

---

(١) وفيه يكون الإشكال؛ لأنه قد يظن أن التقديم فيه لإفادة الاختصاص، وليس هو ولكن لمجرد التقوية والتأكيد.

(٢) أي أن مجرد البداية بالاسم وإيقاعه في نفس السامع أولا يثيره ويهيئه للاستماع والترقب لما يأتي بعده.

(٣) ينفي بذلك إرادة التخصيص.

(٤) التعريض مرتبط في هذا السياق بالاختصاص؛ لأنك عندما تقول: «محمد يتقي الله في نفسه»، وتريد التعريض بأحد غيره لا يتقي الله في نفسه تكون بذلك قد خصصت محمدًا بالتقوى، فنفي التعريض في هذا القسم مرتبط بنفي التخصيص.

(٥) «تحقق على السامع»: تقنعه وتؤكد عليه، «وتمكِّن ذلك في نفسه»؛ لأن تقديم الاسم يؤدي تفتيح منافذ الفكر والوجدان لتمكين ما يأتي بعده.

(٦) اللِّبد: القطعة من الصوف توضع تحت سرج الفرس من أجل اللِّين، والطمرة: وصف للذكر والأنثى من الخيل المتجمع المتداخل الخلق كأنه متهيئ للوثب دائمًا، والأجرد: القصير الشعر، وهي علامة أصالة، وسبَّاح: مستعار من السباحة والمقصود: سرعة مع لين، ويبذ المغاليا: يجاوز الحد المألوف في السرعة، وأصله المغالي، ولكن مدت الياء لضرورة القافية، ويقصد أن هذا الخيل يسبق المغالي ويتفوق عليه.

والشاعر يمدح قوم المهلب بن أبي صفرة بأنهم يعتلون ظهور الخيل الكريمة المتأهبة للقتال دائمًا، فهو يكنى بالأفراس عن الفرسان؛ إذ لا يعتلي الفرس الكريم إلا كريم، ولا يتخذ الفرس، الأصيل إلا ماهر بإسلاس قيادته والسيطرة على تهوره.

والشاهد أن تقديم الفاعل على الفعل يفيد مجرد التنبيه بداية للممدوحين، والتأكيد على ما يسنده إليهم من صفات، وليس الغرض منه إلى الاختصاص؛ لأنه ليس المقصود أنهم وحدهم المتصفون بهذا الوصف.

لم يرد أن يدَّعي لهم هذه الصفة دعوى مَن يُفردهم بها، وينصُّ عليهم فيها، حتى كأنه يعرِّض بقوم آخرين، فينفي أن يكونوا أصحابها. هذا محال، وإنما أراد أن يصفهم بأنهم فرسان يمتهدون صهوات الخيل، وأنهم يقتعدون الجياد منها[١]، وأن ذلك دأبهم[٢] من غير أن يعرِّض لنفيه عن غيرهم[٣]، إلا أنه بدأ بذكرهم لينبِّه السامع لهم، ويُعلم بَدِيًّا قصده إليهم بما في نفسه من الصفة؛ ليمنعه بذلك من الشك، ومن توهُّم أن يكون قد وصفهم بصفة ليست لهم أو أن يكون قد أراد غيرهم فغَلِط إليهم[٤].

وعلى ذلك قول الآخر:

هُمُ يضربون الكَبْشَ يبرقُ بَيْضُهُ ... على وجهه من الدِّماء سَبَائِبُ[٥]

لم يرد أن يدَّعي لهم الانفراد، ويجعل هذا الضرب لا يكون إلا منهم، ولكن أراد الذي ذكرت لك من تنبيه السامع لقصدهم بالحديث من قبل ذكر الحديث[٦] ليحقق الأمر ويؤكده.

ومن البيِّن فيه قول عروة بن أُذَيْنَة:

---

(١) هذا التحليل يدل على عمق التذوق والفهم؛ لأنه يتجاوز وصف الأفراس إلى وصف الفرسان، وأنهم هم المقصودون.

(٢) يفاد من هذا أن مما يفيده تقديم الاسم: الاستمرار مع التقوية والتأكيد.

(٣) ذكر التعريض مع الاختصاص كثيرًا يدل على التلازم بينهما في الغالب، وأن ذلك يكون مع التقديم، وليس خاصًّا بـ«إنما» التي شاع أن التعريض معها كأنه خاص بها.

(٤) يتلخص الغرض من التقديم في هذا البيت ونظائره في أمرين:
١- تنبيه المستمعين إلى المقدم ولفت الأنظار إليه.
٢- تأكيد نسبة الفعل للفاعل المقدم تأكيدًا يمنع من الشك والتوهم.

(٥) كبش القوم: سيدهم وأشجعهم، «بيضه» جمع بيضه وهي الخوذة التي تقي رأس المحارب، والسبائب: الطرائق، جمع سبيبة.
والشاعر «الأخنس بن شهاب» يفتخر بشجاعة قومه، وأنهم من القوة والجرأة بحيث يقصدون أشجع القوم ليكون عبرة لغيره، فيضربونه الضربات القاصمة الشبيهة بالبرق الصاعق، فقوله: «يبرق بيضه» كناية عن انشقاقها ونفاذ الضربات لما وراءها حتى يسيل الدم شعبًا على وجهه كأنه طرائق حمر، والجار والمجرور «على وجهه» خبر مقدم وليس متعلقا بما قبله.

(٦) يعني: يفيد تقديم «هم» تنبيه المستمعين إلى مَن المقصود بالحديث، ولفت الأنظار إليهم قبل وصفهم والحكم عليهم، حتى إذا جاء تأكد وتمكن، هذا هو الغرض من التقديم، وليس الغرض إفادة الاختصاص؛ لأنه ليس القصد إثبات ذلك لهم دون غيرهم، والشيخ يعتمد في هذا على طبيعة المعنى والسياق.

سُـــــلَيْمى أزمعـــــتْ بينـــــا فـــــأين تَقُولهـــــا أينـــــا[١]

وذلك أنه ظاهر معلوم أنه لم يرد أن يجعل هذا الإزماع لها خاصة، ويجعلها من جماعة لم يُزمِع البين منهم أحد سواها، هذا محال، ولكنه أراد أن يحقق الأمر ويؤكده، فأوقع ذكرها في سمع الذي كلَّم ابتداءً ومن أوَّل الأمر، ليعلم قبل هذا الحديث أنه أرادها بالحديث، فيكون ذلك أبعد له من الشك.

ومثله في الوضوح قوله:

هُمَا يلبسان المجدَ أحسنَ لِبْسَةٍ شحِيحان ما اسطاعَا عليه كلاهُمَا[٢]

لا شبهة في أنه لم يرد أن يقصر هذه الصفة عليهما، ولكن نبَّه لهما قبل الحديث عنهما.

وأبين من الجميع قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لاَّ يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الفرقان: ٣]، وقوله ﷻ: ﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَد دخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾ [المائدة: ٦١][٣].

---

(١) سليمى: تصغير سلمى، وقد دفع إليه التوله وشدة التعلق عند رحيلها، وأزمعت بينا: عزمت على الفراق عزمًا أكيدًا، ولا يقول هذا إلا عند شدِّ الرحال واستعداد القوم للرحيل، وقد أصابه هذا بالصدمة، فهتف باسمها ابتداءً لامتلاء نفسه بها، وأنها المعنية من بين الراحلين، «وليعلم قبل الحديث أنها المرادة بالحديث»، وتكرار الاستفهام بـ«أين» يدل على شدة الحيرة الدافعة للإلحاح بالسؤال عن المكان الذي يمكن أن تذهب إليه سلمى، والتقدير: إلى أين تقول إنها راحلة؟

(٢) هذا البيت كناية عن نسبة المجد إليهما أكمل نسبة مع عدم التفريط فيه، وقد أفاد كمال التزين والتحلي بالمجد من «أحسن لبسة»، وعدم التفريط من الشطر الثاني، وكل كناية عن نسبة تعتمد على التصوير بواسطة الاستعارة المكنية التي جسدت المجد هنا، وجعلت منه ثوبًا يُلبس، يزين صاحبه ويلازمه فيحرص عليه ولا يفرط فيه، ففي التعبير بالشح ترشيح للاستعارة، والشاهد أن تقديم ضمير الممدوحين تنبيهًا إليهما قبل الحديث عنهما يؤكد ما بعده ويمكنه، وليس المقصود التخصيص؛ لأنه لم يقصد اتصافهما دون غيرهما بهذا الوصف.

(٣) لم يعقب عبد القاهر على هاتين الآيتين بتوضيح كما عقب على الأبيات قبل؛ لأن الآيتين كما يقول: «أبين من الجميع» في أن تقديم الفاعل «الضمير المنفصل» على الفعل للتأكيد، وليس للاختصاص؛ لأن القول به في (وَهُمْ يُخْلَقُونَ) يعني أنهم وحدهم مخلوقون، وهذا أبعد ما يكون، لكن لما كان المعنى أنهم مخلوقون لله تعالى الذين يستحق أن يعبد، وكان هذا يصطدم مع مَن اتخذوهم آلهة أكد بتقديم الضمير، على أن جملة الفاصلة لما كانت معاكسة لما قبلها خالفتها بتقديم الضمير المؤكد للدلالة على الاختلاف والتباين بين الخالق والمخلوق، وفي تقديم ضميرهم تعرية لعابديهم وفضح لهم.

أما قوله: (وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ) فيقول السيد الشريف: «وفي تصدير الجملة الثانية بالضمير تأكيد =

وهذا الذي قد ذكرت من أن تقديم ذكر المحدَّث عنه يفيد التنبيه له قد ذكره صاحب «الكتاب» في المفعول إذا قدِّم فرفع بالابتداء، وبُني الفعل الناصب كان له عليه، وعُدِّي إلى ضميره فشُغِل به؛ كقولنا في «ضربت عبد الله»: «عبدُ الله ضربته»، فقال: و«إنما» قلت: «عبدُ الله»، فنبَّهته له، ثم بنيت عليه الفعل، ورفعته بالابتداء»[1].

فإن قلت: فمن أين وَجَب أن يكون تقديمُ ذكر المحدَّث عنه بالفعل، آكد لإثبات ذلك الفعل له، وأن يكون قوله: «هُما يلبسان المجد» أبلغ في جعلهما يلبسانه من أن يقال: «يلبسان المجد»؟

فإن ذلك من أجل أنه لا يُؤتى بالاسم مُعرًّى[2] من العوامل إلا لحديثٍ قد نُوِي إسنادُه إليه، وإذا كان كذلك، فإذا قلت: «عبد الله» فقد أشعرت قلبه بذلك أنك قد أردت الحديث عنه، فإذا جئت بالحديث فقلت مثلاً: «قام» أو قلت: «خرج»، أو قلت: «قَدِم» فقد عَلِم ما

= لاتحاد حالهم في الكفر، أي: وقد دخلوا بالكفر وخرجوا به وهم أولئك على حالهم في الكفر، كما تقول: لقيت زيدًا بعد عوده من سفره وهو هو أي على حاله» [حاشية السيد الشريف على الكشاف]، لكن عبد القاهر قد ذكر بعد أن هؤلاء ادعوا الإيمان بقولهم: «آمنا» فكذبهم، والتكذيب يحتاج إلى تأكيد، وقد نزلت الآية في ناس من اليهود كانوا يدخلون على رسول الله ﷺ يظهرون له الإيمان نفاقًا، فأكد أنهم دخلوا كافرين وخرجوا كافرين بوسائل عدة، منها دخول (قد) على الماضي في (دخلوا) و(خرجوا)، و(قد) إشارة إلى أن أمارات النفاق قد كانت لائحة عليهم، وكان ﷺ يتوقع إظهار الله ما كتموه، فدخل حرف التوقع (قد) وهو متعلق بـ«قالوا: آمنا»، أي: قالوها، وهذه حالهم [راجع: الكشاف]، ومنها باء الملابسة أو المصاحبة الدالة على قوة الكفر حتى كأنه تجسد مصاحبًا لهم في الدخول والخروج، ومن ذلك تقديم ضميرهم «هم»، كما ذكره السيد الشريف.

(١) معنى «بنى الفعل الناصب عليه» أو «بنيت عليه الفعل» جعلته خبرًا له؛ لأن المفعول لما تقدم ورفع بالابتداء في «عبد الله ضربته» صار الفعل خبرًا له بعد أن تعدى إلى ضميره.

وإذا كان سيبويه قد لفت إلى أن في هذا التقديم تنبيهًا للمقدم قبل بناء الفعل عليه، «ثم بنيت» فإن عبد القاهر قد طوَّر بعبقريته هذا الفكرة؛ إذ نقلها إلى نوع آخر من التقديم هو تقديم الفاعل على الفعل، وفصَّل فيه وحلل في سياق حديثه عن شواهد لا يكون التقديم فيها للتخصيص، وإنما للتنبيه إلى المقدم، وأنه المقصود بالحديث قبل الحديث، وهذه سمة عقل عبد القاهر الوثاب المتحرك والذي لا ينغلق على أفكار السابقين، ومع هذا فإنه ينسب الفضل لأهله، فيذكر أنها فكرة سيبويه على الرغم من نقل عبد القاهر للفكرة إلى نوع آخر من التقديم هو أجدى بالنظر؛ لأن نحو «زيد ضربته» من التقديم الذي لا ينظر إليه كثيرًا لانسلاخ المقدم من ثوبه وخروجه من بابه وإعرابه إلى باب آخر وإعراب آخر؛ إذ صار مبتدأ مرفوعًا بعد أن كان مفعولاً منصوبًا.

(٢) «معرًّى» من التعرية وهي كلمة مستعارة لمجيء الاسم ابتداء ولم يُسبق بشيء.

جئتَ به[١]، وقد وطَّأت [مهَّدت] له وقدَّمت الإعلام فيه، فدخل على القلب دخول المأنوس به، وقَبِلَه قبول المهَيَّأ له المطمئنِّ إليه، وذلك لا محالة أشدُّ لثبوته، وأنفى للشبهة، وأمنعُ للشك، وأدخلُ في التحقيق[٢].

وجملة الأمر أنه ليس إعلامك الشيء بغتةً غُفْلاً، مثل إعلامك له بعد التنبيه عليه والتقدمة له؛ لأن ذلك يجري مجرى تكرير الإعلام[٣] في التأكيد والإحكام، ومن ها هنا قالوا: إن الشيء إذا أُضمر ثم فُسِّر، كان ذلك أفخم له من أن يذكر من غير تَقْدِمة إضمارٍ.

ويدلُّ على صحة ما قالوه أنَّا نعلم ضرورةً في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ﴾ [الحج: ٤٦]، فخامةً وشرفًا وروعةً، لا نجد منها شيئًا في قولنا: «فإن الأبصار لا تعمى»، وكذلك السبيلُ أبدًا في كل كلام كان فيه ضميرُ قِصةٍ، فقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٧]، يفيد من القوة في نفي الفلاح عن الكافرين، ما لو قيل: «إن الكافرين لا يفلحون»[٤] لم يُفِدْ ذلك، ولم يكن ذلك إلا لأنك تُعْلِمُه إياه من بعد تَقْدِمةٍ وتنبيهٍ، أنت به في حُكم من بَدأ وأعاد ووطَّد، ثم بَنَى[٥] ولوَّح ثم صرَّح، ولا يخفى مكان المزية[٦] فيما طريقه هذا الطريق.

---

(١) المعنى: فقد علم ما جئت به من الخبر بعد أن وطأت ومهَّدت له، فـ«واو العطف قد يليها السابق، كما في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الشورى: ٣] [راجع: مغني اللبيب (٢/ ٣١)].

(٢) هذا سمة خاصة بتقديم الاسم على الفعل، فهو الذي يؤدي إلى تأكيد الإسناد مثل عبد الله خرج أو قدم، وعد إلى عبارة الشيخ في صدر هذا الفصل: «فإذا عمدت إلى الذي أردت أن تحدِّث عنه بفعل فقدمت ذكره... إلخ». واللافت أن الشيخ يعلل لذلك التأكيد الذي تلمسه من تقديم الاسم على الفعل تعليلاً نفسيًا يستبطن إحساس النفس وشعور القلب، فإذا قدمت الاسم... «فقد أشعرت قلب المخاطب» بأنك قد أردت الحديث عنه، فإذا ذكرت ذلك الحديث دخل على القلب دخول المأنوس به الممهد له، فتقبله بلا تردد أو شكٍّ.

(٣) الإعلام: الإخبار، ومقصوده من العبارة أن نحو «عبد الله مات» جاء الإعلام بموت (عبد الله) بعد التنبيه له بتقديم (عبد الله)، وهذا يجري مجرى تكرار الإخبار في التأكيد كأنه قال: «مات عبد الله مرة بعد مرة»، ومع أن قول النحاة: «إن سبب التأكيد هو تكرار الإسناد» له وجه من الصحة إلا أنه ليس مقصود الشيخ تمامًا؛ لأنه قال: يجري مجرى تكرار الإعلام، أي ينزل منزلته ويصير مثله وليس هو.

(٤) قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ﴾، وقوله: ﴿إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ ليسا مما نحن فيه من التقديم، وإنما استشهد بهما عبد القاهر لبيان أن ما فيهما من تفسير بعد إضمار يحقق ما يحققه التقديم من التفخيم والتشويق اللذين يشرف بهما الأسلوب ويقوي المعنى.

(٥) جملة «ولوَّح ثم صرَّح» معطوفة على ما قبلها للبيان التكميلي؛ لأن التلويح كالبداية بالاسم في التنبيه والتشويق ويزيد، والتصريح بالخبر كالبناء في التمكين بعد الترقب ويزيد.

(٦) سبق الشيخ إلى بيان هذه المزية عند ذلك التعليل النفسي للتأكيد الناتج عن التقديم.

ويشهد لما قلنا من أن تقديم المحدث عنه يقتضي تأكيد الخبر وتحقيقه له أنا إذا تأملنا وجدنا هذا الضرب من الكلام يجيء فيما سبق فيه(١) إنكار من منكر نحو أن يقول الرجل: «ليس لي علم بالذي تقول»، فتقول له: «أنت تعلم أن الأمر على ما أقول، ولكنك تميل إلى خصمي»، وكقول الناس: «هو يعلم ذاك وإن أنكر، وهو يعلم الكذب فيما قال، وإن حلف عليه»، وكقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾(٢) [آل عمران: ٧٥]، فهذا من أبين شيء، وذاك أن الكاذب لاسيما في الدين لا يعترف بالعلم بأنه كاذب.

أو يجيء فيما اعترض فيه شك نحو أن يقول الرجل: «كأنك لا تعلم ما صنع فلان ولم يبلغك»، فيقول: «أنا أعلم ولكني أداريه»(٣).

أو في تكذيب مدَّعٍ، كقوله ﷻ: ﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَد دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾(٤) [المائدة: ٦١]، وذلك أن قولهم: (آمنا) دعوى منهم أنهم لم يخرجوا بالكفر كما دخلوا به، فالموضع موضع تكذيب.

أو فيما القياس في مثله ألا يكون كقوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لاَّ يَخْلُقُونَ شَيْئًا

---

(١) هذه سياقات أو مقامات أو معانٍ يعترضها الشك، وتحتاج إلى تأكيد، وهي تعتمد في هذا التأكيد على التقديم، ومن الواضح أن تتبع تلك المعاني والمقامات -كمقام الإنكار ومقام الشك ومقام التكذيب ومقام الوعد- لم يكن هدفًا أساسيًّا، ولكنها جاءت تبعًا لهدف آخر هو البرهنة على أن التقديم يستلزم التأكيد حتمًا، فكل هذه المقامات والسياقات شواهد على تلك الحقيقة.

(٢) ذلك في قول اليهود: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ يقصدون العرب، وكانت بينهم وبين اليهود معاملات، فلما آمن مَن آمن مِن العرب حبسوا عنهم أموالهم، وزعموا أن ذلك في كتبهم، فذلك هو قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [راجع: الكشاف، (١/ ٤٣٨)]، والشاهد أن تقديم الضمير في ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ للتأكيد الذي يدفع الإنكار، ويزيد من التشنيع عليهم، ولو قال: ويعلمون أنهم يكذبون من غير تقديم، لكان فيهِ دليل على عمدهم الكذب على الله، وكفى به إثمًا مبينًا، ولكن لما كانت المراوغة طبيعة في اليهود بحيث لا يسلمون بهذا، واجههم بهذا الأسلوب القوي الذي لا يعطيهم فرصة للإنكار، ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

(٣) «أنا أعلم»: أقوى من «أعلم»، والداعي للتأكيد غرابة المعنى، وهو مداراة شخص ما مع العلم بإساءته.

(٤) سبق أن استشهد الشيخ بهذه الآية؛ لينفي عن التقديم الاختصاص، وأنه في الآية لمجرد التنبيه للمقدم، وأنه المقصود بالحديث قبل الحديث، وهنا يذكر الثمرة وهي التأكيد على تكذيب ادعائهم حين قالوا: «آمنا».

وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الفرقان: ٣]، وذلك أنّ عبادتهم لها تقتضي ألا تكون مخلوقة[(١)]، وكذلك في كل شيء كان خبرًا على خلاف العادة، وعما يستغرب من الأمر نحو أن تقول: «ألا تعجب من فلان[(٢)]؟ يدعي العظيم وهو يعيا باليسير، ويزعم أنه شجاع وهو يفزع من أدنى شيء.

ومما يحسن ذلك فيه ويكثر الوعد والضمان، كقول الرجل: أنا أعطيك، أنا أكفيك، أنا أقوم بهذا الأمر، وذلك أن من شأن من تعده وتضمن له أن يعترضه الشك في تمام الوعد، وفي الوفاء به، فهو من أحوج شيء إلى التأكيد.

وكذلك يكثر في المدح كقولك: «أنت تعطي الجزيل، أنت تقري في المحل [الجدب]، أنت تجود حين لا يجود أحد، وكما قال:

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ ... ـض القوم يخلق ثم لا يفري[(٣)]

وكقول الآخر:

نحن في المشتاة ندعو الجفلى[(٤)]

(١) يعني: هؤلاء عبدوا مخلوقًا، والقياس في مثل المخلوق ألا يعبد، لذلك فإنهم لكي يستندوا إلى حجة في عبادتهم إياها ينكرون أنها مخلوقة على سبيل المغالطة، فدفع الإنكار بالتقديم الذي يؤكد أنها مخلوقة ﴿وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾.

(٢) قدم الشيخ للشاهد بـ«ألا تعجب من فلان»؛ ليكون معبرًا عما في الخبر من استغراب، وكان عليه أن يكتفي بالخبر، وأن يكون في ذاته ما يدعو للاستغراب.

(٣) يقال: «فريت الجلد فَرْيًا إذا قطعته أو شققته، وهو في البيت مستعار للحسم والفصل السريع في الأمور، «خلقت»: عزمت وقدَّرت، فالشاعر يصف الممدوح بعلو الهمة ومضاء العزيمة، فإذا قدر أمرًا وعزمه مضى بلا إبطاء في حين أن بعض القوم يُقدِّر ولا يقدر ويعزم ولا يمضي، وإثبات هذه الصفة للممدوح ونفيها عن آخرين يدل على قصد تخصيص الممدوح بهذه الصفة، فلا يكون التقديم في هذا البيت لمجرد التأكيد كما يفهم من كلام عبد القاهر في هذا السياق.

(٤) تكملة البيت: «لا ترى الآدب فينا ينتقر».

والشاعر يفتخر بكرم قومه النادر في أوقات الشدة، «في المشتاة» أي في الشتاء حيث البرد والرياح وانقطاع الزرع وهلاك الضرع، وكرمهم حينئذٍ ليس مقصورًا على خاصة الناس لشهرة، ولكنه يمتد إلى عامتهم؛ لأنه طبيعة «ندعو الجفلى» فلا ترى «الآدب» أي الداعي منهم للمأدبة، «ينتقر» أي يتخير ويخص أحدًا بالدعوة، فالشطر الثاني تفصيل لجملة «ندعو الجفلى»، والشاهد في تقديم المسند إليه «نحن» على الفعل «ندعو» تقديما يؤدي إلى التأكيد في مقام الفخر الذي يتطلب التأكيد، وقدم الجار والمجرور «في المشتاة» على الفعل والمفعول، وهو من تقديم الزمن للمبادرة إلى بيان ملابسات الفعل التي تعطيه قيمة.

وذلك أن من شأن المادح أن يمنع السامعين من الشك فيا يمدح به ويباعدهم من الشبهة وكذلك المفتخر.

ويزيدك بيانًا أنه إذا كان الفعل مما لا يشك فيه ولا ينكر بحال لم يكد يجيء على هذا الوجه، ولكن يؤتى به غير مبني على اسم[١]، فإذا أخبرت بالخروج مثلاً عن رجل من عادته أن يخرج في كل غداة، قلت: «قد خرج»، ولم تحتج إلى أن تقول: هو قد خرج، ذاك لأنه ليس بشيء يشك فيه السامع فتحتاج أن تحققه، وإلى أن تقدم فيه ذكر المحدث عنه، وكذلك إذا علم السامع من حال رجل أنه على نية الركوب والمضي إلى موضع، ولم يكن شك وتردد أنه يركب أو لا يركب، كان خبرك فيه أن تقول: «قد ركب»، ولا تقول: «هو قدر ركب».

[التقديم بعد واو الحال]

فإن جئت بمثل هذا في صلة كلام ووضعته بعد واو الحال حسُن حينئذٍ، وذلك قولك: «جئته وهو قد ركب»[٢]، وذاك أن الحكم يتغير إذا صارت الجملة في مثل هذا الموضع، ويصير الأمر بمعرض الشك، وذاك أنه إنما يقول هذا من ظن أنه يصادفه في منزله، وأنه يصل إليه من قبل أن يركب[٣].

فإن قلت: فإنك قد تقول: «جئته وقد ركب» بهذا المعنى، ومع هذا الشك.

فإن الشك لا يقوى حينئذٍ قوته في الوجه الأول[٤]، أفلا ترى أنك إذا استبطأت إنسانًا

---

(١) استدل الشيخ فيما سبق بالمقامات المتعددة التي تقتضي التأكيد على أن التقديم فيها لهذا التأكيد، وهنا يستدل على تلك الحقيقة بالأفعال التي لا تحتاج إلى تأكيد، فلا يتقدم عليها بشيء، وذلك كالأفعال المحسومة، والتي لا مجال فيها الانكار أو شك، فإنها ليست في حاجة إلى أن يتقدمها شيء تبنى عليه، وهذا برهان فذ لايكاد يلتفت إليه إلا أمثال عبد القاهر، ومن شواهده في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿أَتَى أَمْرُ اللهِ فَلاَ تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل: ١].

(٢) هذه الصياغةَ لا يستسيغها الذوق، ولا يكاد يعثر على مثلها في الكلام الفصح بأن تسبق واو الحال والضمير قد والفعل الماضي مثل: «زرته وهو قد نام»، ولا أدري على أي نظير لها اعتمد الشيخ، وإنما تُقبل إذا وضع اسم ظاهر بدل الضمير مثل ما استشهد هو به فيما بعد بنحو: «أتانا والشمس قد طلعت».

(٣) يعني إذا كان الفعل مُسلَّمًا به قال: «قد ركب»، وإذا كان على خلاف ما يتوقع قال: «جئته وهو قد ركب»!!

(٤) يعني أن جملة «جئته وقد ركب» فيها تأكيد من (قد)، وربما قيلت في مجال تردد وشك، لكنه لا يقوى ولا يصل إلى درجة الشك عند قولك: «جئته وهو قد ركب»!! لتقديم الاسم.

فقلت: «أتانا والشمس قد طلعت» كان ذلك أبلغ في استبطائك له من أن تقول: «أتانا وقد طلعت الشمس»(١)، وعكس هذا أنك إذا قلت: «أتى والشمس لم تطلع» كان أقوى في وصفك له بالعجلة، والمجيء قبل الوقت الذي ظن أنه يجيء فيه من أن تقول: أتى ولم تطلع الشمس بعدُ(٢).

هذا، وهو كلام لا يكاد يجيء إلا نابيًا(٣)، وإنما الكلام البليغ هو أن تبدأ بالاسم وتبني الفعل عليه كقوله:

قد أغتدي والطير لم تكلَّم(٤)

فإذا كان الفعل فيما بعد هذه الواو التي يراد بها الحال مضارعًا لم يصلح إلا مبنيًا على اسم كقولك: «رأيته وهو يكتب»، و«دخلت عليه وهو يُملي الحديث»، وكقوله:

تمزَّزتُها والدِّيكُ يدعو صباحَهُ ... إذا ما بَنُو نعشٍ دنوا فتصوَّبُوا(٥)

---

(١) الاستبطاء معنى مفهوم من ذكر طلوع الشمس في الجملة الحالية، وإنما كانت الأولى أبلغ في الدلالة على الاستبطاء لتقدم الاسم.

(٢) القوة جاءت من التأكيد الناتج من تقديم الاسم.

(٣) يقصد نحو «أتاني ولم تطلع الشمس» و«أتاني وقد طلعت الشمس» من كل فعل وقع بعد «واو»، ولم يُبْنَ على اسم تقدم، فقد حكم عليه بالنبو، من نبا الطبع عن الشيء: نفر ولم يقبله، وعدم قبول الطبع لا يعني الخطأ، فهذان المثالان صحيحان من جهة اللغة، لكنهما يفتقدان البلاغة التي تجدها في «أتاني والشمس قد طلعت» لتقديم الاسم في هذا المثال تقديمًا يؤدي إلى التأكيد.

(٤) أغتدي: أخرج في الغداة والبكور، «ولم تكلَّم» كناية استعارية للبكور الشديد قبل خروج الطيور من أعشاشها. والشاهد هو تقدم الاسم بعد واو الحال على الفعل تقديمًا يؤكد النسبة المنفية في «لم تكلم» حتى لا تسمع إلا صمتًا، والمضارع المنفي بـ«لم» في حكم الماضي، فهذا من تقديم الاسم بعد واو الحال على الفعل الماضي بما يؤدي إلى التأكيد.

(٥) تمززتها: من مزَّه يمزُّه: مصَّهُ، والضمير يعود للخمر في أبيات سابقة، وهذا الفعل كناية عن التلذذ بشربها، والجملة الفعلية الحالية «يدعو صباحه» كناية عن الصياح للصباح حتى يظهر، ويعتمد هذا على الاستعارة المكنية التي تصور الصباح صديقًا للديك يدعوه ليقبل عليه، أما الجملة الاسمية «والديك يدعو ...» فإنها كناية عند البكور الشديد، و«بنو نعش» كناية عن الأموات، والمقصود بهم: الذين أسكرتهم الخمر، فطوحوا حتى صاروا كالأموات، فوراء الكناية استعارة، و«تصوبوا»: خفضوا رءوسهم، واستند بعضهم إلى بعض من تأثير الخمر، وهو من صوب رأسه: خفضه، كما في القاموس، والفعل كناية عن شدة السكر، فجو البيت خمر وسكر للندامى في البكور.

والشاهد في «والديك يدعو...»؛ حيث تقدم الاسم بعد واو الحال على الفعل المضارع، فهو تقديم لازم لا يصح النظم إلا به، وحسنًا ما انتهجه الشيخ من الربط بين الصواب والجمال في الأساليب.

ليس يصلح شيء من ذلك إلا على ما تراه[١] لو قلت: «رأيته ويكتب»، و«دخلت عليه ويملي الحديث»، و«وتمززتها ويدعو الديك صاحبه» لم يكن شيئًا[٢].

ومما هو بهذه المنزلة في أنك تجد المعنى لا يستقيم إلا على ما جاء عليه من بناء الفعل على الاسم قوله تعالى: ﴿إِنَّ وَلِيِّيَ اللهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٦] [٣]، وقول تعالى: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ [الفرقان: ٥] [٤] وقوله تعالى: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾[٥] [النمل: ١٧]، فإنه لا يخفى على من له ذوق أنه لو جيء في ذلك بالفعل غير مبني على الاسم فقيل: «إِنَّ وَلِيِّيَ اللهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَيَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ»، و«اكتتبها فتملى عليه»، و«وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَيُوزَعُونَ» لوجد اللفظ قد نبا عن المعنى، والمعنى قد زال عن صورته والحال التي ينبغي أن يكون عليها[٦].

---

(١) المعنى قد تمَّ بهذه الجملة، وبعده: «لو قلت» ابتداء كلام لمزيد من الإيضاح، لكنه كان يحتاج إلى واو الاستئناف أو فاء التفريغ، «ولو قلت» أو «فلو قلت».

(٢) حاصل ما سبق أن الفعل إذا جاء بعد واو الحال وكان ماضيًا صحَّ من غير بلاغة فيه، مثل: «أتاني وقد طلعت الشمس»، والبليغ فيه أن يتقدم الاسم «أتاني والشمس قد طلعت»، أما إذا كان الفعل مضارعًا فلا يصح النظم إلا بتقدم الاسم وبناء الفعل عليه.

(٣) ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ يرى عبد القاهر أن المعنى فيه لا يستقيم إلا ببناء الفعل المضارع على اسم يتقدمه، أي أن تقديم الضمير على الفعل لازم؛ لأنه يتعلق بالصحة والاستقامة، ولا تجد أحدًا من المفسرين يقول: إن التقديم في هذه الآية للتأكيد، وتجدهم يبحثون عن الدلالات غير المباشرة كالدلالة الناتجة عن الموقع والتي لحظها أبو السعود، وهو يذكر أن هذه الجملة تعليل لعدم المبالاة المفهومة من قوله في الآية السابقة: ﴿قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلاَ تُنْظِرُونِ﴾ [الأعراف: ١٩٥]، والجملة نفسها ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ تذييل مقرر المضمون ما قبلها، ﴿إِنَّ وَلِيِّيَ اللهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ﴾، وهذا ما لحظه الألوسي، وثمة دلالة ناتجة من التعريض والتي لحظها الشهاب عندما ذكر أن جملة ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ تعريض لمن فقد الصلاح بالخذلان والمحق، وقد لفت ابن عاشور إلى دلالة صيغة المضارع «يَتَوَلَّى» على تجدد التولي واستمراره ليكون بشرى لكل مستقيم على هدي رسول الله ﷺ، وفي هذا بيان قيمة الصيغة التي اقتضت تقدم الاسم عليها.

(٤) اكتتبها: أمر بكتابتها حتى تُقرأ فيسمعها حسب زعمهم.

(٥) ﴿فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ أي: يُحبس أواخرهم على أوائلهم ليكونوا مجتمعين صفوفًا لا يتخلف منهم أحد.

(٦) يقصد أنه لو جيء في الشواهد السابقة بالفعل غير مبني على اسم قد تقدمه، فقيل مثلاً: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾، و«فتملي عليه» و«فيوزعون» لوجد اللفظ قد نبا وبعد عن المعنى المراد؛ لأن هذا المعنى قد زالت صورته التي كان عليها، والمعروف أن أي تغيير في صورة المعنى بتأخير المقدم أو تقديم المؤخر يؤدي حتمًا إلى تغيير المعنى، وكفى بهذا نبوًّا.
=

[التقديم في الخبر المنفي]

واعلم أن هذا الصنيع يقتضي في الفعل المنفي ما اقتضاه في المثبت[(١)]، فإذا قلت: «أنت لا تحسن هذا» كان أشد لنفي إحسان ذلك عنه من أن تقول: «لا تحسن هذا»، ويكون الكلام في الأول مع من هو أشد إعجابًا بنفسه، وأعرض دعوى في أنه يحسن[(٢)]، حتى إنك لو أتيت بـ«أنت» فيما بعد «تحسن» فقلت: «لا تحسن أنت» لم يكن له تلك القوة.

وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ هُم بِرَبِّهِمْ لاَ يُشْرِكُونَ**﴾[(٣)] [المؤمنون: ٥٩] يفيد من التأكيد في نفي الإشراك عنهم ما لو قيل: «**وَالَّذِينَ لا يُشْرِكُونَ بِرَبِّهِمْ أو بربهم لا يشركون**» لم يُفد ذلك، وكذا قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ**﴾[(٤)] [يس: ٧]، وقوله

= وحاصل ما سبق عن التقديم في الخبر المثبت أن الاسم إذا تقدم على الفعل، فقد يفيد التخصيص «أتعلمني بضب أنا حرشته» أو قد يكون لمجرد توكيد المعنى وتقويته سواء كان هذا في الجملة الابتدائية نحو: «هما يلبسان المجد...» و«سليمى أزمعت بينا» أم كان هذا التقديم في جملة تابعة لجملة أخرى كالجملة الحالية نحو «تمزَّزتها والديك يدعو صباحه»، والجملة التذييلية المقررة لمضمون ما قبلها: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾، والجملة المتفرعة عن جملة أخرى: ﴿فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ و﴿فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ بالنظر لما قبلهما. بيد أنه عندما يتقدم الاسم على الفعل في الجملة الحالية أو في الجملة المتفرغة عن جملة أخرى، فقد نبَّه الشيخ إلى أن هناك شيئًا يدعو للتقديم -أهم من التأكيد- وهو حاجة المعنى وصحته؛ حيث «تجد المعنى لا يستقيم إلا على ما جاء عليه من بناء الفعل على الاسم»، وأنه لو لم يحدث هذا التقديم تغيَّرت صورة المعنى وزالت، وهذا يشوه المعنى ويزلزله ويؤدي إلى النبو، وهذه لفتة بالغة الأهمية؛ لأنها تتعلق بخصوصية في بناء المعنى فلا يستقيم إلا بها، وينبغي التنبيه إلى أن مجيء كل الشواهد في تقديم الضمير المنفصل لا يعني أن حديث التأكيد خاص بتقديم الضمائر بدليل استشهاد الشيخ للتقديم بعد واو الحال بقول الشاعر: «وقد أغتدي والطير لم تكلم»، وقول آخر: «تمزَّزتها والديك يدعو صباحه».

(١) يقصد ما سبق من تقديم المحدث عنه على الفعل المثبت وما يفيده من التأكيد مثل: «هما يلبسان المجد»، وأنت تحسن هذا الأمر، فمثل هذا نجده في النفي «أنت لا تحسن هذا» فهو أوكد من: لا تحسن، وأقوى في الرد على من هو أشد إعجابًا بنفسه.

(٢) يعني أن الكيفيات والخصوصيات تأتي تبعًا لأحوال المخاطبين وملابسات الخطاب.

(٣) ﴿وَالَّذِينَ هُم بِرَبِّهِمْ لاَ يُشْرِكُونَ﴾ المحدث عنه في الأصل هو اسم الموصول «الَّذِينَ»، لكن ترتب على انفصال الضمير «هُم» من الفعل «يُشْرِكُونَ» وتقدمه عليه أن يبني عليه الفعل مع اسم الموصول، وأدى هذا إلى تأكيد نفي الشرك عنهم، وهذه الصياغة شائعة في سورة «المؤمنون»، وهي في الإثبات أكثر كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾. فهذا يفيد إثبات المحافظة على الصلوات لهم بشكل أقوى وأوكد مما لو قيل: والذين على صلواتهم يحافظون.

(٤) «حقَّ القول...» حق العذاب على أكثر الناس بسبب تماديهم في الكفر، وقوله: ﴿فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ دليل على التمادي في الكفر والإصرار عليه، وقد تأكد بتقديم الضمير.

تعالى: ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الأنبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لاَ يَتَسَاءَلُونَ﴾[١] [القصص: ٦٦] و﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[٢] [الأنفال: ٥٥].

[تقديم مثل وغير]

ومما يرى تقديم الاسم فيه كاللازم[٣] «مثل» و«غير» في نحو قوله:

مثلك يثني الحزن عن صَوبه ... ويسترد الدمع عن غَربه[٤]

وقول الناس: «مثلك رعى الحق والحرمة»، وكقول الذي قال له الحجاج: «لأحملنك على الأدهم» يريد القيد، فقال على سبيل المغالطة: «ومثل الأمير يحمل على الأدهم

---

(١) هذا إخبار عن الكفار يوم القيامة حين ينادون ويقال لهم: ﴿مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ﴾، ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الأنبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لاَ يَتَسَاءَلُونَ﴾، وقد عبَّر عن عجز الجواب بعميتْ عليهم الأنباء، أي: صارت كالعمى عنهم لا تهتدي إليهم فلا يجيبون، وأصله: فعموا عن الإجابة أو عموا عن الأنباء، فجاءت العبارة على العكس أو القلب للتنبيه إلى توزع الفكر وتشتته، حتى كأن الأنباء فاضت من أذهانهم، ويحاولون استحضارها فتستعصي عليهم، وقد تعدى الفعل بـ«على»، وأصله أن يتعدى بـ«عن»، وذلك لتضمنه معنى الخفاء والاشتباه، والشاهد في قوله: ﴿فَهُمْ لاَ يَتَسَاءَلُونَ﴾ أي: لا يسأل بعضهم بعضًا من فرط الدهشة والرهبة [راجع: إرشاد العقل السليم]، وقد تقدم الضمير لتأكيد ما هم فيه من دهشة وذهول.

(٢) لما كان الكفار هم شر ما يدب على الأرض لتماديهم في الكفر ورسوخهم فيه فرَّع على هذا التيئيس منهم وعدم التعب معهم طمعًا في إيمانهم بقوله: «فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ» وتقديم الضمير يؤكد تماديهم في رفض الإيمان، وصيغة المضارع تدل على أنه لا أمل في إيمانهم لا حاضرًا ولا مستقبلاً، وأنه إن تجددت معهم الدعوة إلى الإيمان تجدد منهم الرفض.

(٣) هذا دقة عبد القاهر العالم النحوي، والذي يعلم أن القاعدة النحوية لا تلزم تقديم «مثل» و«غير»، ولكن يصير تقديمهما كاللازم لمزية بلاغية بحسب ما ورد من استعمالات العرب كثيرًا.

(٤) «صوبه»: قصده، وغرب الدمع: مجراه ومسيله، ثم أطلق على الدمع نفسه حين يسيل.

والبيت من قصيدة للمتنبي في عزاء صديق مات عمه، وهو يصفه بالجلد وقوة العزيمة في مواجهة الأحزان، فهو قادر على دفعها والتحكم في آثارها باسترداد الدمع الذي كان في طريقه للمسيل، إنه لا يجرده من المشاعر، ولكنه يسمو به عن الضعف.

والمقصود بـ«مثلك»: ما أضيف إليه أي أنت تثني الحزن... وتسترد الدمع، لكنه ترك هذا التعبير العادي وكني عنه بأن من كان مثله وعلى صفته، فإنه يصبر ويسمو، فيلزم منه أنه نفسه يفعل هذا بطريق الكناية واللزوم ومن غير تعريض بأحد، وإذا كانت «مثل» من أجل هذا كان تقديمها كاللازم لما في التقديم من تقوية وتأكيد يتناسب مع الكناية التي يثبت المعنى فيها إثباتًا مؤكدًا لمجيء المعنى مقرونًا بالدليل، فالمعنى هو قدرته على التحكم في حزنه ودمعه، والدليل عليه أن من كان مثله وعلى صفته يقدر على هذا التحكم، فيلزم منه أنه يقدر عليه.

والأشهب»[١] [من الخيل]، وما أشبه ذلك مما لا يقصد فيه بـ«مثل» إلى إنسان سوى الذي أُضيف إليه، ولكنهم يعنون أن كل من كان مثله في الحال والصفة كان مقتضى القياس وموجب العرف والعادة أن يفعل ما ذكر أو أن لا يفعل، ومن أجل أن المعنى كذلك قال:

ولم أقُلْ مِثْلُك أعني به سِواكَ يا فردًا بلا مُشْبِهِ[٢]

وكذلك حكم «غير» إذا سلك به هذا المسلك[٣] فقيل: «غيري يفعل كذا» على معنى أني لا أفعله، لا أن يُومئ بـ«غير» إلى إنسان فيخبر عنه بأن يفعل، كما قال:

غيري بأكثر هذا الناس ينخدعُ

وذاك أنه معلوم أنه لم يرد أن يُعرِّض بواحد كان هناك فيستنقصه ويصفه بأنه مضعوفٌ يُغرُّ ويُخدع[٤]، بل لم يرد إلا أن يقول: إني لست ممن ينخدع ويغتر، وكذلك لم يرد أبو تمام:

وغيري يأكلُ المعروفَ سُحتًا وتشحبُ عنده بيضُ الأيادِي[٥]

---

(١) هذا نوع من البديع سماه السكاكي «الأسلوب الحكيم»، وهو تلقي المخاطب بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف مراده تنبيهًا على أنه الأولى بالقصد... إلخ، وقد سمَّاه عبد القاهر بالمغالطة، ولكنه لم يذكر هذا الشاهد من أجل ما فيه من مغالطة، ولكن لما نحن فيه من تقديم «مثل»؛ حيث أريد بها الكناية عن كرم الأمير وعفوه، وأن مَن كان مثله ،فإنه يكرم ويعفو، فيلزم من ذلك أن الأمير نفسه يفعل ذلك.

(٢) البيت للمتنبي من القصيدة نفسها التي سبق منها، «فمثلك يثني الحزن...»، وهذا يؤكد أنه قصد بمثلك ما أضيفت إليه وهو الممدوح نفسه.

(٣) أي كان تقديمها كاللازم إذا أريد بها ما أضيفت إليه على سبيل الكناية.

(٤) ينفي الشيخ قصد التعريض بأحد من وراء هذا الكلام اعتمادًا على مراد الشاعر الذي لا يقصد شخصًا معينًا يصفه بأنه ينخدع، ويدل الشطر الثاني على هذا: «إن قاتلوا جبنوا أو حدَّثوا شجعوا»، فالمعنى ينحصر في نفي الشاعر عن نفسه أن ينخدع بناس يعجبك حديثهم، لكن فعلهم على خلاف ما يقولون، ذلك بطريق الكناية وبواسطة «غير» التي تقدمت من أجل هذا، وإذا كان هذا حكمًا كالواجب في «مثل» و«غير»، وكان في قوة القاعدة، فإنه مستمد من عادة لغوية في الاستعمال تعكس المركوز في الطباع العربية ويرتبط بمزية بلاغية، وما أكثر العادات اللغوية التي تثمر مزايا بلاغية.

(٥) السُّحت: الحرام والباطل، وتشحب: يتغير لونها بسبب الهزال، وبيض الأيادي: أي: الأيادي التي تمتد بالعطاء من غير منٍّ. والبيت من قصيدة ينفي فيها عن نفسه اتهام الوشاة أنه هجا الممدوح، فكان همه الأول أن ينفي عن نفسه تلك التهمة دون التعريض بأحد، وقد ضمن هذا ثناءه على الممدوح بأنه صاحب معروف وأيادٍ بيضاء، وأن هذا يقابل بالشكر لا بالنكران والجحود.. كلُّ هذا ضمَّنه في لباقة، وهو ينفي عن نفسه أن يأكل المعروف سحتًا، وأن تشحب عنده الأيادي البيضاء جحودًا ونكرانًا، لكنه لم ينف هذا عن نفسه بطريقة صريحة، ولكن بطريقة الكناية التي تؤكد المعنى «غيري يأكل المعروف...»، فإذا كان غيره يفعل هذا الذي لا يرضى عنه، فيلزم منه أنه لا يفعله بل يفعل عكسه.

أن يعرِّض مثلاً بشاعر سواه، فيزعم أن الذي قُرِف به[١] عند الممدوح من أنه هجاه، كان من ذلك الشاعر لا منه، هذا محال، بل ليس إلا أنه نفى عن نفسه أن يكون ممن يكفر النِّعمة ويلؤم.

واستعمال «مثل» و«غير» على هذا السبيل شيء مركوز في الطباع، وهو جارٍ في عادة كل قوم[٢]، فأنت الآن إذا تصفحت الكلام وجدت هذين الاسمين يقدمان أبدًا على الفعل إذا نُحِي بهما هذا النحو الذي ذكرت لك، وترى هذا المعنى لا يستقيم فيهما إذا لم يقدما[٣]. أفلا ترى أنك لو قلت: «يثني الحُزنَ عن صوبه مثلك»، و«رعى الحق والحرمة مثلك»، و«يحمل على الأدهم والأشهب مثل الأمير»، و«ينخدع غيري بأكثر هذا الناس»، و«يأكل غيري المعروف سحتًا»، رأيت كلامًا مقلوبًا عن جهته، ومغيرًا عن صورته، ورأيت اللفظ قد نبا[٤] عن معناه، ورأيت الطبع يأبى أن يرضاه[٥].

[الاستفهام والخبر يستويان فيما يترتب على التقديم فيهما من خصوصيات]

واعلم أن معك دستورًا لك فيه، إن تأملت، غنى عن كل ما سواه، وهو أنه لا يجوز أن يكون لنظم الكلام وترتيب أجزائه في «الاستفهام» معنى لا يكون له ذلك المعنى في «الخبر»، وذاك أن «الاستفهام» استخبارٌ، والاستخبار هو طلبٌ من المخاطب أن يُخبرك، فإذا كان كذلك كان محالاً أن يفترق الحال بين تقديم الاسم وتأخيره في «الاستفهام»، فيكون المعنى إذا قلت: «أزيد قام؟» غيره إذا قلت: «أقام زيد»؟ ثم لا يكون هذا الافتراق في الخبر، ويكون

(١) قُرف به: رُمي به ظلمًا.

(٢) مركوز في الطباع: مستقر في النفوس والملكات وفق العادة في بناء الكلام عند قوم أو أمة، وأكثر قوانين اللغة وقواعد تركيبها هي تسجيل للمركوز في الطباع، لكن يبدو أنه لما تكن هناك قاعدة نحوية تلزم تقديم «مثل» و«غير» احتكم الشيخ في رؤيته البلاغية إلى ما تقبله الطباع وجرت عليه العادة اللغوية في الاستعمال، وكان هذا هو دأب الشيخ عندما لا تسعفه القاعدة اللغوية أو حتى البلاغية، أن يحتكم إلى الطبع، ولذلك فهو مثلاً لا يرى بأسًا في القول بالاستعارة في شاهد تقول القواعد البلاغية إنه تشبيه: «هي الشمس مسكنها في السماء... إلخ»، ويحتكم في ذلك إلى الطبع قائلاً: «وهذا أمر لا ننتصف منه إلا باستعانة الطبع عليه».

(٣) يعني إذا تصفحت الشواهد وجدت هذين الاسمين «مثل» و«غير» يقدمان في الاستعمال على الفعل دائمًا إذا نُحي بهما هذا النحو أي: أريد بهما ما أضيف إليهما على سبيل الكناية.

(٤) نبا اللفظ عن معناه: نَفَر وبَعُد.

(٥) من الواضح في هذه الجملة أن الشيخ يحتكم إلى الطبع عندما لم تُسعفه القاعدة اللغوية.

قولك: «زيد قام» و«وقام زيد» سواء، ذاك لأنه يؤدي إلى أن تستعمله(١) أمرًا لا سبيل فيه إلى جواب، وأن تستثبته(٢) المعنى على وجه ليس عنده عبارةٌ يثبته لك بها على ذلك الوجه.

وجملة الأمر، أن المعنى في إدخالك «حرف الاستفهام» على الجملة من الكلام، هو أنك تطلب أن يقفك في معنى تلك الجملة ومؤداها على إثبات أو نفي، فإذا قلت: «أزيد منطلق»؟ فأنت تطلب أن يقول لك: «نعم، هو منطلق»، أو يقول: «لا، ما هو منطلق»، وإذا كان ذلك كذلك كان محالاً أن تكون الجملة إذا دخلتها همزة الاستفهام استخبارًا عن المعنى على وجه لا تكون هي -إذا نزعت منها الهمزة- إخبارًا به على ذلك الوجه؛ فاعرفه(٣).

***

(١) أي: تطلب بالاستفهام معرفة شيء لا سبيل فيه إلى جواب صحيح طالما كان تقديم الاسم وتقديم الفعل سواء.

(٢) أي: تطلب توكيد المعنى في الخبر، وليست ثمة عبارة تؤدي إلى التوكيد طالما كان تقديم الاسم وتقديم الفعل سواء في الخبر.
والشيخ يعني بهذه الفقرة أنه إذا ثبت وجود فرق بين تقديم الاسم وتقديم الفعل في الاستفهام، فمن المحال ألا يوجد مثله في الخبر؛ لأنه لو كان التقديم وعدمه سواء فيهما لترتب عليه محال آخر، وهو أن يكون الاستفهام طلبًا ليس له جواب صحيح، والخبر يتضمن معنى يصعب التعبير عنه بدقة. فلو قلنا مثلاً: «أزيد قام؟» بمعنى «أقام زيد؟» بلا فرق لترتب على هذا أن يكون الجواب عن الأول كالجواب عن الثاني، وهذا خطأ، ولو قلنا مثلاً: «محمد قام» بمعنى «قام محمد» بلا فرق لأدى هذا إلى خطأ هو سلب التقديم خاصية التوكيد.

(٣) يريد الشيخ من هذه الفقرة تأكيد مراده من الفقرة السابقة، وهو أن الاستفهام استخبار يؤدي في الجواب إلى خبر مثبت أو منفي، والنتيجة هي أنه لا فرق بين الخبر والإنشاء فيما يترتب على التقديم فيهما من خصوصيات.
وهذا في المبدأ العام مع الفرق اليسير في التفاصيل، فمثلاً قد خلصنا فيما سبق إلى إن تقديم الاسم على الفعل في الخبر، إذا كان مثبتًا فقد يكون للتخصيص «أتعلمني بضبٍّ أنا حرشته»، وقد يكون لمجرد التوكيد «سليمى أزمعت بينا»، وإذا كان منفيًا فإن تقديم الاسم يفيد التخصيص دائمًا: «وما أنا أسقمت جسمي به».
أما تقديم الاسم على الفعل في الاستفهام، فإنه يفيد التخصيص دائمًا سواء كان الاستفهام إنكاريًا - ومهما كان الاسم المقدم- كقوله تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ [الزخرف:٣٢]، ﴿أَبَشَرًا مِنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ﴾ [القمر: ٢٤] أم تقريريًا، كقوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس:٩٩]، وقوله: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ [الأنبياء: ٦٢]، [راجع: كلام عبد القاهر في موضعه مما سبق].

فصل

«هذا كلام في النكرة إذا قُدِّمت على الفعل أو قُدِّم الفعل عليها»

[تقديم النكرة بعد الاستفهام]

إذا قلت: «أجاءك رجل؟» فأنت تريد أن تسأله هل كان مجيءٌ من واحد من الرجال إليه[١]، فإن قدمت الاسم فقلت: أرجلٌ جاءك؟» فأنت تسأله عن جنس من جاءه، أرجلٌ هو أم امرأة؟ ويكون هذا منك إذا كنت عَلِمْتَ أنه قد أتاه آتٍ، ولكنك لم تعلم جنس ذلك الآتي[٢]، فسبيلك في ذلك سبيلك إذا أردت أن تعرف عين الآتي فقلت: «أزيدٌ جاءك أم عمرو؟».

ولا يجوز تقديم الاسم في المسألة الأولى[٣]؛ لأن تقديم الاسم يكون إذا كان السؤال عن الفاعل، والسؤال عن الفاعل يكون إما عن عينه أو عنه جنسه[٤]، ولا ثالث، وإذا كان كذلك كان محالاً أن تقدم الاسم النكرة وأنت لا تريد السؤال عن الجنس[٥]؛ لأنه لا يكون لسؤالك حينئذٍ متعلقٌ من حيث لا يبقي بعد الجنس إلا العين، والنكرة لا تدل على عين شيء فيسأل بها عنه[٦].

---

(١) أي أن السؤال في «أجاءك رجل» عن الفعل الواقع من رجل ما.

(٢) أي أن السؤال لتصور الفاعل، وطالما كان المقدم اسمًا نكرة، ودلَّ السياق على معادل له مختلف في الجنس «أرجل جاءك؟» أي: أم امرأة، كان السؤال لتحديد جنس الفاعل رجلاً أم امرأة، وليس في كلامه ما يدل على أن تقديم النكرة في الاستفهام يدل على التخصيص لاسيما أنه قدر (أم) المعادلة ودلَّ عليها وعلى المعادل عند توضيح التقديم في «أرجل جاءك؟»، فهو في معنى «أرجل هو أم امرأة؟»، ثم ذكر أن سبيل هذا سبيل المعرفة في «أزيد جاءك أم عمرو»، فالذي يسأل هذا السؤال لا يعنيه التخصيص في شيء.

(٣) أي التي يتقدم فيها الفعل نحو: «أجاءك رجل؟».

(٤) السؤال عن عين الفاعل: إذا كان معرفة مقدمة ووجد مُعادِلُه: «أزيد جاءك أم عمرو؟»، والسؤال عن جنس الفاعل إذا كان نكرة مقدمة ووجد مُعادِلُه ولو تقديرًا: «أرجل جاءك؟» أي: أم امرأة. والشيخ يقصد أنه لا يصلح شيء من هذين إذا كان السؤال عن الفعل.

(٥) حاصل هذا أنه لا يصح أحدهما في مكان الآخر، فإذا كان السؤال عن الفعل تقدم، وإذا كان السؤال عن جنس الفاعل تقدم الفاعل.

(٦) يعني إذا قدمت الاسم نحو «أرجل جاءك؟» كان السؤال حتمًا عن جنسه؛ لأنه إذا لم يقصد من التقديم حينئذٍ تحديد جنس الفاعل توجه السؤال عن عينه، ولكن النكرة لا تدل على عين شيء، فلم يبق إلا أن يكون تقديم الفاعل النكرة للسؤال عن جنسه. =

فإن قلت: «أرجلٌ طويل جاءك أم قصير؟» كان السؤال عن أن الجائي كان من جنس[١] طوال الرجال أم قصارهم؟ فإن وصفت النكرة بالجملة فقلت: «أرجلٌ كنت عرفته من قبل أعطاك هذا أم رجلٌ لم تعرفه» كان السؤال عن المعطي، أكان ممن عرفه قبل أم كان إنسانًا لم تتقدَّم منه معرفة له.

[تقديم النكرة في الخبر]

وإذ قد عرفت الحكم في الابتداء بالنكرة في الاستفهام، فابْنِ الخبر عليه[٢]، فإذا قلت: «رجل جاءني» لم يصلح حتى تريد أن تعلمه أن الذي جاءك رجل لا امرأة، ويكون كلامك مع من قد عرف أن قد أتاك آتٍ. فإن لم ترد ذاك كان الواجب أن تقول: «جاءني رجل»، فتقدم الفعل[٣].

وكذلك إن قلت: «رجل طويل جاءني» لم يستقم حتى يكون السامع قد ظن أنه قد أتاك قصير، أو نزَّلته منزلة من ظن ذلك[٤].

وقولهم: «شرٌّ أهرَّ ذا نابٍ»[٥] إنما قُدِّم فيه «شرٌّ»؛ لأن المراد أن يُعلم أن الذي أهرَّ ذا الناب

= وهذا استدلال اعتمد الشيخ فيه على القياس المنطقي من مقدمات ونتائج مما أدى إلى تعقيد المراد، وكان حسبه أن يعوِّل على عرف اللغة الذي لا يحتاج إلى برهان، فيقول مثلاً: إن أهل اللغة لا يجيزون في استعمالهم تقديم النكرة بعد الاستفهام إلا عند إرادة السؤال عن جنسه، وكان هذا حسبه.

(١) كلمة «جنس» ليس لها مجال؛ لأن السؤال في «أرجل طويل جاءك أم قصير؟» ليس مقصودًا به تحديد جنس الفاعل، ولكن تحديد صفته «طويل أم قصير»، وحاصله: أنه إذا كان المعادل وصفًا مضادًا لصفة الفاعل المسئول عنه دلَّ هذا على أن السؤال لتحديد صفة الفاعل مفردة كما في المثال السابق أم جملة كما في نحو: «أرجل كنت عرفته من قبل أعطاك هذا أم رجل لم تعرفه؟».

(٢) هذا يعني أن ما سبق عن الابتداء بالنكرة في الاستفهام يعد أساسًا يبنى عليه الابتداء بالنكرة في الخبر، وهذا لا يعني بالضرورة أن يكون هذا هو نفس ذاك، وإنما يشتركان في الأساس وهو أن التقديم فيهما لا يكون إلا مراعاة لحال ما، ثم تكون بعد ذلك فروق بينهما.
فالحال التي تُراعى في الاستفهام هي حال المتكلم نفسه الذي يكيف الأسلوب حسب حاجته، فقوله: «أرجل جاءك؟» بالتقديم؛ لأنه يعلم أن آت أتى، ولكن لا يعلم جنسه، ويسأل ليعلمه، أما الحال التي تراعي في الخبر، فهي حال المخاطب [راجع: تعقيب عبد القاهر على «رجل جاءني» و«رجل طويل جاءني» لترى هذا].

(٣) أي أن نحو: «جاءني رجل» خبر ابتدائي، لم يقصد منه الرد على مخاطب.

(٤) هذا يعني أن تقديم النكرة في هذا المثال يفيد قصر القلب؛ لأنه يكون خطابًا لمستمع يظن العكس.

(٥) أهر: حمله على الهرير، وهو أن يكشر السبع أو الكلب عن أنيابه إذا رأى ما يفزعه، وشر أهرَّ ذا ناب: =

هو من جنس الشر لا جنس الخير، فجرى مجرى أن تقول: «رجل جاءني»، تريد أنه رجل لا امرأة، وقول العلماء[١]: إنه إنما يصلح[٢] لأنه بمعنى «ما أهر ذا ناب إلا شرٌّ». بيان لذلك: ألا ترى أنك لا تقول: «ما أتاني إلا رجلٌ» إلا حيث يتوهَّم السامع أنه قد أتتك امرأة، ذاك لأن[٣] الخبر يَنقُض النفي كون حيث يُراد أن يُقصر الفعلُ على شيء، ويُنفى عما عداه. فإذا قلت: «ما جاءني إلا زيدٌ» كان المعنى أنك قصرت المجيء على زيد، ونفيته عن كل من عداه، وإنما يُتصوَّر قصرُ الفعل على معلوم[٤]، ومتى لم يُرد بالنكرة الجنسُ، لم يقف منها السامع على معلوم حتى تزعم أني أقصر له الفعل عليه، وأخبره أنه كان منه دون غيره.

واعلم أنا لم نرد بما قلناه، من أنه حسن الابتداء بالنكرة في قولهم: «شرٌّ أهرَّ ذا ناب»؛ لأنه أريد به الجنس أن[٥] معنى «شرٌّ» و«الشرُّ» سواءٌ، وإنما أردنا أن الغرض من الكلام أن نُبيِّن أن

= مثل يضرب في ظهور أمارات الشر ومخايله، لما سمع قائله هريرًا أشفق من طارق شر، فقال ذلك تعظيمًا للحال عند نفسه ومستمعه [القاموس المحيط].

(١) يقصد سيبويه ونصه كما ورد في «اللسان»: «وحسن الابتداء بالنكرة؛ لأنه في معنى ما أهر ذا ناب إلا شر... ألا ترى أنك لو قلت: أهر ذا ناب شر لكنت على طر ف من الإخبار غير مؤكد، فإذا قلت: ما أهر ذا ناب إلا شر كان أوكد، وإنما احتيج في الموضع إلى التوكيد من حيث كان أمرًا مهمًا، وذلك أن قائل هذا القول سمع هرير كلب فأشفق لاستماعه أن يكون لطارق شر... فقاله تعظيمًا للحال عند نفسه وعند مستمعه، [راجع: لسان العرب].

(٢) أي يصلح الابتداء بالنكرة، وقد جاء في عبارة سيبويه «حسن الابتداء بالنكرة»، وهو أدق لمناسبة الحسن ما في الابتداء بالنكرة من خصوصية، ومن الواضح أن سيبويه كان يفسر التقديم بالنفي والاستثناء لينبِّه إلى إفادة القصر، لكنه لا يتحدث إلا عما فيه من التوكيد، لكن عبد القاهر كان يركز على المعنى الذي تتضمنه الجملة ودلالته على أن القصر استجابة لحالة خاصة ومراعاة لحال المخاطب، ولكن في هذا كلام سيأتي.

(٣) هذا التعليل يؤكد على ما يتضمنه تقديم النكرة من نفي ليتكون من الإثبات الصريح والنفي المتضمن معنى القصر، فنحو: شر أهر ذا ناب، أي: أهره شر لا خير، وذلك قياسًا على «رجل جاءني» أي: لا امرأة... كلُّ هذا لتعليل الابتداء بالنكرة، وأنه يفيد القصر.

(٤) من المعلوم أن «رجل» نكرة، ولا يجوز الابتداء بالنكرة، كما لا يجوز قصر المجيء عليه في نحو: «رجل جاءني» إلا إذا كان معلومًا أو في حكم المعلوم، ولا يكون كذلك إلا إذا قصد به الجنس، أي أن الجائي من جنس الرجال لا من جنس النساء، ولم يذكر الشيخ مثل ذلك التفصيل في الاستفهام لسببين: الأول أن الاستفهام مسوغ للابتداء بالنكرة، الثاني أن تقديم النكرة في الاستفهام لا يفيد القصر.

(٥) هذه الجملة «أن معنى شر» في محل نصب مفعول لقوله في صدر العبارة «لم نُرِدْ»، وعبارة عبد القاهر هنا بتصرف من عبارة سيبويه في هامش الصفحة السابقة.

الذي أهر ذا الناب هو من جنس الشر لا جنس الخير[١]، كما أنا إذا قلنا في قولهم: «أرجل أتاك أم امرأة؟» أن السؤال عن الجنس لم نرد بذلك أنه بمنزلة أن يقال: «الرجل أم المرأة أتاك»، ولكنا نعني أن المعنى على أنك سألت عن الآتي أهو من جنس الرجال أم جنس النساء؟ فالنكرة إذن على أصلها من كونها لواحدٍ من الجنس، إلا أن القصد منك لم يقع إلى كونه واحدًا، وإنما وقع إلى كونه من جنس الرجال.

وعكس هذا أنك إذا قلت: «أرجل أتاك أم رجلان؟» كان القصدُ منك إلى كونه واحدًا دون كونه رجلاً، فاعرف ذلك أصلاً، وهو أنه قد يكون في اللفظ دليل على أمرين، ثم يقع القصد إلى أحدهما دون الآخر، فيصير ذلك الآخر -بأن لم يدخل في القصد- كأنه لم يدخل في دلالة اللفظ[٢].

وإذا اعتبرت ما قدَّمتُه من قول صاحب الكتاب: «إنك قلت: «عبد الله» فنبهته له، ثم بنيت عليه الفعل» وجدته يطابق هذا. وذاك أن التنبيه لا يكون إلا على معلوم، كما أن قصر الفعل لا يكون إلا على معلوم، فإذا بدأت بالنكرة فقلت: «رجل»، وأنت لا تقصد بها الجنس، وأن تُعْلِمَ[٣] السامعَ أن الذي أردت بالحديث رجلٌ لا امرأة، كان محالاً أن تقول: «إني قدَّمته لأنبِّه المخاطب له»؛ لأنه يخرج بك إلى أن تقول: إني أردت أن أنبِّه السامع لشيء لا يعلمه في جملة ولا تفصيل، وذلك ما لا يُشكُّ في استحالته؛ فاعرفه[٤].

---

(١) يعني أن المقصود بالجنس ليس المعنى النحوي الذي يفاد من «أل» المقترنة بالنكرة، ولكن يقصد به المعنى الذي يدل سياق الكلام عليه.

(٢) حاصل كل هذا أن تقديم النكرة في نحو: «أرجل أتاك؟» يحتمل قصد الجنس، فيكون التقدير «أم امرأة»، أو العدد فيكون التقدير «أم رجلان»، والسياق هو الذي يحدد قصد المتكلم، فإذا لم يوجد من السياق ما يدل على المقصود وجب النص على المعادل الذي يحدد المراد، فنقول مثلاً: «أرجل أتاك أم رجلان؟» أو «أرجل أتاك أم امرأة؟».

(٣) العطف على النفي يستلزم نفي المعطوف، فالمعنى: «وأن لا تُعلم السامع... إلخ».

(٤) حاصل هذا الكلام أن تقديم النكرة على الفعل في «رجل أتاني» لا بدَّ أن يفيد الجنس، وأن الذي أتى رجل لا امرأة حتى يكون هناك مسوغ لتقديمه والتنبيه إليه وبناء الفعل عليه، فإذا بدئ بالنكرة ولم يقصد الجنس كان التقديم للتنبيه إلى مجهول وهو محال.
ويبدو أن هذه الرؤية تنطلق من أنه لا مسوغ للابتداء بالنكرة إلا حملها على معنى الجنس أو العدد، ولا أدري سببًا لهذا التضييق مع أن في الأمر متسع كأن نوجه الابتداء بالنكرة على التفخيم والتعظيم، فيكون «رجل أتاني» في معنى رجل عظيم أتاني. =

القول في الحذف(١)

= وهذا يدعونا إلى عدة تساؤلات حول هذا الموضوع:
١- لماذا اعتمد الشيخ في الأساس على شواهد مؤلفة؟ ولماذا حصر تفسير الابتداء بالنكرة في ذلك المعنى الذي صال وجال وعاد وزاد ليرسخه وهو إفادة الجنس أي رجل لا امرأة، وأشار في إيجاز إلى إمكان إرادة العدد أي رجلان، مع أننا إذا عدنا إلى الكلام الفصيح المعتمد وجدنا دلالات أخرى للابتداء بالنكرة كالتكثير والتفخيم والتعظيم، وانظر مثلاً لحديث رسول الله ﷺ الذي رواه أبو داود، وجاء في كتاب «التاج الجامع للأصول» الجزء الخامس ص(١٣٨)، دار الفكر، طبعة ١٤١٠هـ»: «دخل رسول الله ﷺ المسجد ذات يوم، فإذا هو برجل من الأنصار يقال له أبو أمامة، فقال: «**يا أبا أمامة!! ما لي أراك جالسًا في المسجد في غير وقت صلاة؟**» قال: هموم لزمتني وديون يا رسول الله، قال: «**أفلا أعملك كلامًا إذا قلته أذهب الله همك وقضى عنك دينك**»، قلت: بلى يا رسول الله، قال: «**قل إذا أصبحت وإذا أمسيت: اللهم أعوذ بك من الهم والحزن، وأعوذ بك من العجز والكسل، وأعوذ بك من الجبن والبخل، وأعوذ بك من غلبة الدين وقهر الرجال**». قال: ففعلت ذلك، فأذهب الله همي وقضى عني ديني» رواه أبو داود -التاج الجامع للأصول.
فقوله ﷺ: «**هموم لزمتني**» تقدمت النكرة على الفعل، من غير أن يقصد من هذا التقديم جنس ولا عدد، ولكن لإفادة التكثير والتفخيم في مقام البث والشكوى، وكأن التقدير هموم كثيرة أو عظيمة لزمتني، وكذلك فيما عطف عليه «وديون»، ويمكن أن يحمل قولنا: «رجل أتاني» على هذا أي إرادة التفخيم أو التعظيم، وكأنه التقدير: رجل عظيم أتاني.
٢- لم يستشهد عبد القاهر لتقديم النكرة من الكلام الفصيح الذي يعتمد عليه إلا بقولهم في المثل: «شر أهر ذا ناب»، وقد تبع سيبويه في أن معناه ما أهر ذا ناب إلا شر، لكن عبد القاهر زاد ففسَّره تفسيرًا يتجه به لما سمِّي بعده بالقصر الإضافي؛ إذ قال: «المراد أن يعلم أن الذي أهر ذا الناب هو من جنس الشر لا جنس الخير»، ومعنى هذا أن المنفي خاص محدد، ولا يكون كذلك إلا إذا كان القصر ردًّا على مخاطب على سبيل الإفراد أو القلب أو التعيين.
وهنا نسأل: كيف يعقل أن يكون هناك مخاطب اعتقد اجتماع الخير والشر، فهيَّجا ذا ناب، فأفرد القصر أحدهما أو كيف يعقل أن يكون هناك مخاطب اعتقد أن الذي هيج ذا ناب هو الخير لا الشر، فجاء القصر وقلب اعتقاده... إلخ، والخير لا يؤدي إلى تهييج أو تفزيع لا لذي الناب ولا غيره حتى نفترض وجود مخاطب اعتقد ما اعتقده سابقًا، وهذا الشيء الذي لا يعقل نتيجة حتمية لتقدير عبد القاهر «الذي أهر ذا ناب هو من جنس الشر لا جنس الخير».
وهذا يجعلنا نعود إلى كلام سيبويه، فنعول عليه؛ إذ ردَّ الابتداء بالنكرة في هذا المثل إلى التعظيم والتأكيد، وأن الذي قال: «شر أهر ذا ناب» قاله تعظيمًا للحال عند نفسه وعند مستمعه، ولو قال: «أهر ذا ناب شر»، لكان على طرف من الإخبار غير مؤكد، وعد إلى جملة كلامه في هامش ٢، ص(١٨٧).
ولقد حُمِّل هذا الباب في دلائل الإعجاز ما لا يحتمله، وكانت كلمات سيبويه فيه أوجز وأصوب.
(١) أفرد الشيخ الحذف بالدراسة -على خلاف الرماني وأبي هلال؛ حيث جعلاه من ضربي الإيجاز «إيجاز الحذف وإيجاز القصر»- وذلك لأن عبد القاهر كان فيما يبدو يرى الحذف موضوعًا متميزًا =

هو بابٌ دقيقُ المسلك[١]، لطيفُ المأخذ[٢]، عجيبُ الأمر، شبيه بالسِّحر[٣]، فإنك ترى به تركَ الذِّكر أفصح من الذكر[٤]، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة[٥]، وتجدُك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانًا إذا لم تُبِنْ.

[حذف المبتدأ]

وهذه جملةٌ قد تنكرها حتى تخبر، وتدفعها حتى تنظر، وأنا أكتب لك بديئًا أمثلةً مما عرض فيه الحذفُ، ثم أنبهك على صحة ما أشرتُ إليه، وأقيم الحجةَ من ذلك عليه، أنشد صاحب الكتاب[٦]:

اعتـاد قلبـك مـن لـيلى عوائـدُه ... وهاج أهـواءَكَ المكنونـةَ الطلـلُ[٧]

ربـعٌ قَـواءٌ أذاع المـعْصِراتُ بـه ... وكلّ حيران سارٍ ماؤه خَضِلُ[٨]

= جديرًا بالاستقلال بخلاف إيجاز القصر الذي يتداخل مع أكثر أبواب البلاغة حتى تراه ثمرة للتشبيه والاستعارة والتمثيل والكناية... إلخ.

(١) المسلك: الطريقة والصياغة، ودقة المسلك: تعني نوع خفاء في مسلك الحذف وصياغته؛ لأن حذف بعض الكلام وترك بعضه قد يؤدي إلى تصدع بناء الكلام ما لم يكن دقيق المسلك.

(٢) لطيف المأخذ: هو في معنى دقيق المسلك، وربما يزيد في الدلالة على صعوبة التناول والتعاطي.

(٣) عجيب الأمر يؤدي إلى شبيه بالسحر ووجه الشبه هو الخفة والخفاء والإبهار والاستحواذ.

(٤) إنما يكون ترك الذكر أفصح لما يقترن به من أسرار وغايات بلاغية.

(٥) يكون الصمت عن الإفادة -الحذف- أزيد للإفادة لما يترتب على ذاك الحذف من تعميم المعنى وتكثيره.

(٦) يقصد سيبويه الذي أفاد من عبد القاهر في هذا الباب كثيرًا.

(٧) عوائد: جمع عائدة، وسمِّيت بذلك لأن صاحبها يتعاودها أي يرجع إليها مرة بعد أخرى، والمراد هنا ذكريات ليلى التي تقتحم قلبه وتأوي إليه فيفسح لها، هذا ما يقتضيه رفع العوائد ونصب القلب، وهذا المعنى ينسجم مع وصف أهواءه بالمكنونة، فهي مستورة مطوية في قلبه حتى تهيجها رؤية الأطلال فتبدو سافرة، والشاعر يقصد نفسه ولكن جرَّد منها شخصًا، وهو يشير إلى حاجته إلى صاحب يسمع له ويشاركه مشاعره.

(٨) الربع: محلة القوم ومنزلهم، ويطلق على القوم مجازًا، لكنه في البيت بمعناه الحقيقي. و«قواء»: قفر، وفيه كناية عن بعد العهد بساكنيه، ويوحي بالوحشة والشجن، «أذاع المعصرات به»: طمست معالمه المعصرات وهي الرياح العاصفات، وقد عطف عليه «كل حيران سار ماؤه خضل» أي: ومما زاد في طمس المعالم كل سحاب ثقيل محمل بالمطر الغزير لا يكاد يتحرك من مكانه، فهو متردد كأنه حيران، حتى إذا صبَّ ذلك السحاب المعبأ ماءه كان أقوى في تغيير المعالم.

والشاهد: «ربع قواء» ففيه حذف مبتدأ، والتقدير ذاك ربع أو هو ربع على الاستئناف، وأذاع المعصرات به استئناف معلل لقفر الربع، ومجيء الاستئناف بعد الاستئناف يدل على حال الواجد المعنى =

قال[١]: «أراد[٢] ذاك ربع قواء أو هو ربعٌ» قال: ومثله قول الآخر:

هل تعرفُ اليومَ رسمَ الدَّارِ والطَّللا ... كما عرفت بجفن الصَّيقل الخِلَلا[٣]

دارٌ لمــــروةَ إذ أهــــلي وأهلُهُــــمُ ... بالكَانِسية نرعـى اللَّهـو والغـزلا[٤]

كأنه قال: تلك دار. قال شيخنا[٥] رحمه الله: ولم يحمل البيت الأول على أن الربع بدل من الطلل؛ لأن الربع أكثر من الطلل، والشيء يبدل مما هو مثله أو أكثر منه، فأما الشيء من أقل منه ففاسدٌ لا يُتصوَّر، وهذه طريقةٌ مستمرة لهم إذا ذكروا الديار والمنازل[٦].

= الذي أفعمته الأحزان، فلا يقدر على اتصال الكلام، وهذا أولى من مراعاة التبعية في تلك الجمل، وقد استبعد الشيخ التبعية في «ربع» لسبب نحوي يبدو من تعقيبه الموجز.

ومن الواضح أن الشيخ يعتمد في تحديد المحذوف على الإعراب، وإذا كان الحذف يتحدد بواسطة النحو وهو شكل من أشكال النظم، فالنظم يعتمد على معاني النحو.

(١) فاعل «قال» هو سيبويه الذي أنشد البيتين وعقَّب عليهما.

(٢) فاعل «أراد» هو الشاعر.

(٣) جفن السيف: غمده، والتعبير بالجفن؛ لأنه يغطي السيف كما يغطي الجفن عينه، وهو من المجازات المنسية، والصيقل: هو الذي يصنع السيوف ويجلوها، ثم أطلق على السيف المصقول، والخللا: نقوش بغمد السيف تذهب فيه يمينًا وشمالاً، وقد شبهت بها آثار الديار، والاستفهام في «هل تعرف» للاستخبار؛ لأنه بمعنى أخبرني لكنه لا يخلو من الإحساس بالغرابة والدهشة لما صارت إليه الديار «اليوم»، والتشبيه يقوم مقام الجواب الذي يأتي بعد ترقب واستشراف على سبيل الاستئناف البياني، وتقديره: «رسم الدار والطللا كالنقوش والخطوط التي عرفتها بغمد السيف»، والمقصود التشبيه في الهيئة والشكل لا في الحجم أو المقدار.

(٤) الكانسية: اسم مكان أو حي تقع فيه دار مروة التي صارت رسومًا، وفي قوله: «نرعى اللهو والغزلا» جعل اللهو والغزل موضع الرعاية عندهما، والشاهد هو بناء الكلام على الاستئناف، وحذف المبتدأ في «دار لمروة» أي تلك دار، والأولى حمل جملة «نرعى اللهو...» على الاستئناف بدلاً من الحال؛ ليكون توالي الاستئناف موحيًا بالحال البائسة والنفس الحزينة التي يخرج منها الكلام على دفعات ذلك لأن الاستئناف يبنى على قطع الكلام قبله.

(٥) يقصد الشيخ أبا الحسن الفارسي، وما قاله ليس تعليقًا على هذين البيتين، ولكنه تعقيب على البيت السابق «ربع قواء...».

(٦) هذا يدلُّ على تتبع واستقصاء الشيخ ما توفر له من أشعار العرب، وطول النظر فيها حتى خلص إلى هذه النتيجة، وهي حذف المبتدأ إذا ذكروا الديار والمنازل، ولم يذكر لذلك سرًّا، وهو فيما يبدو عادة عربية في بناء الكلام يمكن أن ترجع إلى ما سمَّاه البلاغيون المتأخرون بـ«الاحتراز عن العبث بناءً على الظاهر»؛ لأن ذكر المبتدأ يكون عبثًا إذا كان مفهومًا عند حذفه، ويدل ظاهر الكلام عليه، ثم إن في الحذف لمحة نفسية هي الإشارة إلى أن ما يشير إليه المحذوف إذا كان اسم إشارة أو أن ما يعود إليه المحذوف إذا =

وكما يُضمرون المبتدأ فيرفعون[١]، فقد يضمرون الفعل فينصبون[٢]، كبيت الكتاب أيضًا:

دِيـارَ ميَّـةَ إذ مَـيٌّ تُسَـاعِفُنَا ... ولا يُرى مِثْلُها عُجْمٌ ولا عَرَبُ[٣]

أنشده بنصب «ديار» على إضمار فعل، كأنه قال: اذكر ديارَ ميَّة.

[المواضع التي يطرد فيها حذف المبتدأ]

ومن المواضع التي يطرد فيها حذفُ المبتدأ «القطع والاستئناف»[٤] يبدءون بذكر الرجل، ويقدِّمون بعض أمره، ثم يدعون الكلام الأول، ويستأنفون كلامًا آخر[٥]، وإذا فعلوا ذلك أتوا في أكثر الأمر بخبرٍ من غير مبتدأ. مثال ذلك قوله:

وعَلِمْـتُ أني يـومَ ذا ... كَ مُنَـازِلٌ كَعبًـا ونَهْـدا[٦]

= كان ضميرًا قد سقط من الوجود، ولم تبق سوى بعض آثاره، فيحسن أن يقال للذي زال وذهب «رَبع»، ولا يقال: ذاك ربع، وأن يقال: «ديار»، ولا يقال: تلك ديار.

(١) أي: يرفعون الخبر.

(٢) أي: ينصبون المفعول، فيكون نصبه دليلاً على إضمار الفعل، والتعبير بالإضمار أولى من التعبير بالحذف؛ لأن إضمار الشيء يعني وجوده رغم استتاره، لكن الحذف يعني الإزالة والمحو.

(٣) تُساعفنا: تواتينا ولا تبخل علينا، و«لا يرى مثلها عرب ولا عجم» كناية عن الجمال المنفرد، فهي رغم هذا لا تجد عندها ما تجده لمثلها من التمنع والتدلل؛ لأنها تُساعف ولا تمانع.
والشاهد هو حذف الفعل بدليل نصب (ديار)، وقد تدرج الشيخ من حذف المبتدأ وهو أحد عنصري الجملة إلى حذف الجملة الفعلية، ولا يكون هذا مع بقاء المتعلق إلا لاعتياد أهل اللغة عليه وكثرة استعمالهم إياه.

(٤) هذا يؤكد منهج التتبع والاستقراء الذي دأب الشيخ عليه، وقد استنبط منه في هذا الباب أن حذف المبتدأ يطرد ويدوم عند ذكر الديار والمنازل، ومع القطع والاستئناف.

(٥) يقصد معنى جديدًا، وعادةً ما تكون بينه وبين الذي قبله صلة معنوية، وقد سمَّاها المتأخرون «شبه كمال الاتصال»؛ لأن الكلام المستأنف كالجواب عن سؤال يثيره الكلام قبله.

(٦) منازل: محارب، وكعبًا ونهدًا: قبيلتان، وحلقًا: دروع منسوجة حلقتين حلقتين، وقدًّا: ترس من جلد تتقى به ضربات الخصوم.
والشعر لعمرو بن معدي كرب، ويعني أنه يحارب أقوامًا شجعان، وأنه يعلم ذلك مع ما يستلزمه من التهيؤ والاستعداد واستنفار كل طاقة وعدم الاستهانة بالخصم، وقد كنى عن شجاعتهم ودلَّ عليم بهذه الصورة «إذا لبسوا...» أي إذا لبسوا الحديد تحوَّلوا إلى نمور في الجرأة والسرعة وخفة الحركة، ويساعدهم على هذا أن ما لبسوه من دروع «حلقًا» مما يؤدي إلى مرونة الحركة، و«قدًّا» مما يشعرهم بالثقة والأمان. =

قَـــــومٌ إذا لَبِسُـــــوا الحديـــــــــــ ـــــــد تنمَّـــــرُوا حَلَقًـــــا وقِـــــدَّا

وقوله:

هـــمُ حَلّـــوا مـــن الشرف المعـــلّىَ ومِنْ حَسَب العَشيرة حيثُ شاءوا[1]

بُنـــاةُ مكـــارمٍ وأســـاةُ كَلْـــمٍ دمـــاؤهُم مِـــن الكَلَـــبِ الشِّـــفاء

وقوله:

رآني عـــلى مـــا بي عُميلـــةُ فاشـــتكى إلى مالـــه حـــالي أسرَّ كـــما جَهَـــر

ثم قال بعدُ:

غُـــلامٌ رَمَـــاهُ الله بـــالخير مُقْـــبِلاً لـه سِـيماءُ لا تشـقُّ عَـلَى الـبَصَر[2]

= والشاهد هو قطع الكلام مع نهاية البيت الأول، واستئنافه بالبيت الثاني الذي بني على حذف المبتدأ بها يؤدي إلى ضرب من الإيجاز يتناسب مع روح القوة السائدة، والشاعر يريد أن يصل من وصف خصومه بالشجاعة إلى شجاعته هو؛ لأنه لا يهاب الشجعان، ولا يكف عن منازلتهم كما يدل التعبير بالاسم «منازل».

(١) الشرف المعلى: هو الذي بلغ أقصى الغايات، وأساة: جمع آسٍ وهو الطبيب المداوي، والكَلَب: داء يصيب الرجل إذا عضه كلب، فينبح مثله، ويقصد بالبيت الأول أن الممدوحين قد بلغوا من الشرف والحسب أعلى درجة، وكلمة «حلوا» هي التي حركت المعنى وجسدت السمو والرقي والمنزلة الرفيعة.
وفي البيت الثاني يعني أن ما بلغوه ليس غريبًا ولا طارئًا، فهم بناة مكارم، وهم «أساة كلم» كناية عن إغاثة كل ملهوف وجبر كل كسير، وقد كنى عن أصالتهم وأن جذور الملك ضاربة فيهم برمز أسطوري هو أن دماءهم تشفي من عضه الكلب، وكانوا يعتقدون أن سقيا دماء الملوك تشفي من عضة الكلب، وفي هذا البيت كثافة تصويرية تبدأ بالتشبيه الذي قدر فيه المشبه، وكأنه موجود؛ لأن بناء الكلام يقتضيه، أي: هم بناة مكارم، مع ما في المشبه به من استعارة تعقبها استعارة أخرى في «أساة كلم»؛ حيث صوَّر نجدتهم للملهوفين، وكأنهم يداوون الجراح، ولو قدر ضمير «هم» في «أساة كلم» لكان فيه تشبيههم بالمعالجين للجراح، وهذا فضلاً عن الكناية في الشطر الثاني، وهذه الكثافة التصويرية نتيجة طبيعية لغرابة المعاني ورقي الإحساس بها.
لقد صرَّح بالضمير «هم» مقدمًا على الفعل في البيت الأول للتنبيه إليهم، وأنهم هم المقصودون بالحديث قبل أن يأتي الحديث، ثم قطع هذا واستأنف بالبيت الثاني الذي يقوم مقام الدليل على ما ادعاه قبله، وحَسُن حذف المبتدأ في ذلك الاستئناف، فقال «بناة مكارم... إلخ»؛ لأن مَن يستمع إلى تلك الدعوى العريضة في البيت الأول يستشرف إلى بيانٍ ودليل عليها، فجاء الاستئناف محذوف المبتدأ ليسعف استشرافه.

(٢) البيتان لأسيد الفزاري في مدح عميلة الفزاري، وكان جميلاً غنيًا منح الشاعر كثيرًا من ماله فأغناه =

وقوله:

إذا ذُكـر ابنـا العنبريـة لم تضـق ... ذراعـي وألقـى باسـتِهِ مَـن أفـاخِرُ
هِـلالان، حمَّـالان في كـلِّ شَـتوةٍ ... مـن الثِّقـل مـا لا يسـتطيعُ الأبـاعرُ(١)

«حمالان» خبرٌ ثانٍ وليس بصفة، كما يكون لو قلت مثلاً: «رجلان حمالان»(٢).

ومما أعتيد(٣) فيه أن يجيء خبرًا قد بُني على مبتدأ محذوف قولهم بعد أن يذكروا الرجل: فتى من صفته كذا، وأغرُّ من صفته كيت وكيت؛ كقوله:

ألا لا فتًى بَعْد ابنِ ناشرة الفتى ... ولا عُـرف إلا قـد تـولّى وأدبـرا
فتًـى حـنظليٌّ مـا تـزال رِكابُـهُ ... تجـودُ بمعـروف ويُنكـرُ مُنكـرًا(٤)

= بعد فقر، والسيمياء: العلامة، ولا تشق على البصر يعني له قبول ولا تتعب العين من النظر إليه، لقد تمَّ ما يدل على العطاء في البيت الأول، فقطع معه ثم استأنف بالثاني ليضيف وصف الممدوح بالغنى والجمال، فبنى الكلام على حذف المبتدأ، لكن لغة الشعر تشي بمطعن في الممدوح؛ لأنه ما أعطي إلا بعد أن توسل إلى ماله واشتكى إليه سوء حال قريبه، مرة سرًّا ومرة جهرًا، وليست هذه عادة الشعراء في الحديث عن الكرم. وغلام في الأصل تقال للابن الصغير وللعبد المملوك، وقد تطلق على الرجل مجازًا باعتبار ما كان، ولا يستبعد أن يكون وراء هذا اللفظ حزازات القرابات عندما تتفاوت بينهم الدرجات، وناهيك عن التعبير بـ«رماه الله»، وأي خير هذا الذي يُرمى به وفي الرمي فجاءة وإصابة، ولا يخفى ما في الوصف الأخير من فتور؛ لأنه ينفي ولا يثبت، وفرق بين قولنا: له سيمياء تمتع النظر، وقوله: «لا تشق على البصر»!! كلُّ هذا يشير إلى فتور هذا المدح وافتقاده إلى رصيد من المشاعر الصادقة، وهو يدل على أن الباعث على حذف المبتدأ في: «غلام رماه...» ضيق لا يسعف على الذكر، وربما كان وراءه استكثار النعمة على ذلك الغلام.

(١) وهذا أيضًا من المدح المتواضع والفخر الذي لا خير فيه، وحسبك هذه الكناية الرديئة «وألقى باسته من أفاخر» يعني قعد وسكت، وقد جعل الشاعر بني العنبرية يحملان ما لا تستطيع الأباعر حمله، والمقصود المدح بالجود، ولكن اللفظ لا يليق.
والشاهد هو بناء هذا الشعر على القطع في البيت الأول، ثم الاستئناف بالثاني مع حذف المبتدأ في «هلالان».

(٢) يعني: التقدير هما هلالان في علو المنزلة وفي الاهتداء بهما، وهما حمالان للعطاء إلى المحتاجين في أعصب الأوقات حين يقل العطاء «كل شتوة».

(٣) أي: مما اعتاده الفصحاء في كلامهم.

(٤) هذا الشعر في رثاء عبد الله بن ناشرة الذي غُلب على سجستان أيام عبد الله بن زبير، وكان جوادًا شهمًا، ومعنى البيت الأول: لا فتى في الدنيا بعد الفتى ابن ناشرة، ولا معروف بعد معروفه، ثم قطع الكلام عند هذا، واستأنف الحديث عنه في البيت الثاني فقال: فتى حنظلي، فبنى الكلام على حذف المبتدأ أي =

وقوله:

سأشكر عَمْرًا ما تراخت مَنِيَّتي ... أيادِيَ لم تُمْنَنْ وإن هي جَلَّتِ

فتًى غير محجوب الغِنى عن صديقه ... ولا مُظْهرُ الشَّكوى إذا النَّعْلُ زَلَّتِ (١)

ومن ذلك قول جميل:

وهل بثينة يا للناس قاضيتي ... دَيْني، وفاعلةٌ خيرًا فأجزيها

ترنو بعينَيْ مهاةٍ أقصدت بها ... قلبي عشيّة ترميني وأرميها

هيفاءُ مقبلةً عجزاء مدبرةً ... ريَّا العِظام بلا عيبٍ يُرى فيها (٢)

من الأوانس مِكسالٌ، مُبتلةٌ ... خَوْدٌ غَذاهَا بلين العيش غاذيها

وقوله أيضًا:

إنِي عَشيةَ رُحتُ وهي حزينةٌ ... تشكو إليَّ صَبابةً لصبورُ

وتقول بِتْ عندي، فديتك ليلة ... أشكو إليك، فإن ذاك يسيرُ

غراءُ مِبْسامٌ، كأن حديثها ... دُرٌّ تحدَّرَ نظمُهُ منثورُ (٣)

= هو فتى، فهذه الطريقة كالقطع والاستئناف الذي سبق حديث الشيخ عن الحذف فيه سوى أنه أراد أن ينبه هنا إلى أن الإخبار عن المبتدأ المحذوف يكون بخبر ممتلئًا بالإبهار، ويبعث على الإعجاب والإكبار، كما يتبين في هذا الشاهد والشواهد التي تليه.

«فتى حنظلي» نسبة إلى حنظلة بن مالك بن مناة من تميم، وكان مشهورًا بالكرم، يريد أن كرم ابن ناشرة ليس صفة طارئة، ولكنها متأصلة موروثة.

(١) يعني البيت الأول أنه سيظل يشكر عمرًا طول عمره لأياديه البيضاء التي امتدت إليه من غير مَنٍّ، رغم كثرتها وعظمها، ثم قطع الكلام واستأنف بالبيت الثاني الذي بُني على حذف المبتدأ «فتى غير محجوب...»؛ لأن هذا الحذف هو اللائق بجلال المعنى وما فيه من إعجاب وإكبار لصفتين بينهما ضرب من المقابلة، فخيره ظاهر غير مستور لأحبته، لكنه يخفي ما قد يصيبه من شر حتى لا يؤذي أحدًا، ولو قال: هو فتى لترهَّل ذلك المعنى وذهب جذبه وأسره.

(٢) بعد أن توسل بالاستفهام إلى صاحبة العيون التي تشبه عيون المها في سحرها، والتي رمته بسهامها - قطع الكلام ثم استأنف شيئًا جديدًا، فبنى كلامه على حذف المبتدأ في «هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة» للتنبيه على أن هذه الصفة محور اهتمامه، فسلط الضوء عليها، وهي كناية عن نحافة الخصر وامتلاء العجز، وما بعد ذلك من صفات هي كنايات عن البضاضة والامتلاء، وكان ذلك مرغوبًا عندهم، وخود: هي الفتاة الحسنة الخلق أو الجارية الناعمة.

(٣) أصل ترتيب البيت الأول: إني لصبور عشية تركتها وهي حزينة تشكو إليَّ.. والبيت الثاني:«وتقول...»=

وقول الأُقَيْشر في ابن عم له موسر، سأله فمنعه وقال: كم أعطيك مالي وأنت تنفقه فيما لا يُغنيك؟ والله لا أعطيتك، فتركه حتى اجتمع القوم في ناديهم وهو فيهم، فشكاه إلى القوم وذمه، فوثب إليه ابن عمه فلطمه، فأنشأ يقول:

سريعٌ إلى ابن العم يلْطِمُ خدَّه ... وليس إلى داعي الندى بسريع
حريصٌ على الدُّنيا مُضَيِّعٌ لدينه ... وليس لما في بيته بُمضيع[١]

فتأمل الآن هذه الأبيات كلها، واستقرها[٢] واحدًا واحدًا، وانظر إلى موقعها في نفسك وإلى ما تجده من اللطف والظَّرف إذا أنت مررت بموضع الحذف منها، ثم فَلَيْتَ النفس عما تجد، وألطفت النظر[٣] فيما تُحسّ به، ثم تكلَّف أن تردّ ما حذف الشاعر، وأن تخرجه إلى لفظك وتُوقعه في سمعك، فإنك تعلم أن الذي قلتُ كما قلت[٤]، وأن رُبَّ حذفٍ هو قِلادة الجيد وقاعدة التجويد، وإن أردت ما هو أصدق في ذلك شهادةً وأدل دلالةً، فانظر إلى قول عبد الله بن الزبير يذكر غريمًا له قد ألحَّ عليه:

عرضْتُ على زيد ليأخذ بعض ما ... يحاوله قبل اعتراض الشواغل

= معطوف على «تشكو إليَّ» وهو من العطف التفسيري، أي أن البيتين وُضعا وضعًا واحدًا، وهما في حكم جملة واحدة، ثم استأنف في البيت الثالث حديثًا عنها مبنيًا على حذف المبتدأ، وهو (ضميرها المستتر) الذي يعود إليها، وكأنه يحاول أن ينساها لكن أوصافها تخايله «غراء مبسام...».
لكنا نعجب كيف يتفق الوصف «مبسام» وقد تركها حزينة تشكو؟! وكيف تخيَّل جمال الدر يتحدَّر من حديثها وهي تتألم وتتوسل إليه أن يبقى؟ إلا أن تكون تلك نرجسية، وتعويض الحرمان بالكلام، وتخيَّل ما لا يمكن حصوله حاصلاً، فمثل جميل لا يروح ويترك بثينة وقد قالت له: «بتْ عندي فديتك ليلة...»، فالمرجح أنها لم تقل، أي أن حذف (ضميرها) «المبتدأ» يشي بحرمانه منها، والتسلي باستدعاء أوصاف لها يتلذذ باستدعائها، وهي البهاء والابتسام وحلو الكلام.

(١) البيتان للمغيرة بن عبد الله المعروف بالأقيشر، وقد بناهما على حذف المبتدأ، والتقدير: هو سريع، وهو حريص، وإنما حذفه ضيقًا به وإهمالاً له، وكأن نفسه لا تسعفه بذكره لبخله، وقد كنى عن هذا البخل مرتين بطريق الكناية، الأولى: قوله في البيت الأول: «وليس إلى داعي الندى بسريع»، والثانية: قوله في البيت الثاني: «وليس لما في بيته بمضيع»، وهذه أمعن في الذم.

(٢) استقرها: عدها وتتبعها واحدة واحدة.

(٣) فليت: فتشت. وألطفت النظر: دققت وأمعنت.

(٤) هذه تجربة عملية لإثبات قيمة الحذف وهي إظهار المحذوف والتنصت لأثره السيئ في السمع، ويقصد بالذي قلت لك: الأثر النفسي للحذف وما يترتب عليه من اللطف والظرف، وعد إلى كلامه عقب البيت الأخير «حريص...».

فـدبَّ دبيـب البغـل يـألم ظهـره | وقـال: تَعَلَّـم، إننـي غـير فاعـل
تثـاءب حتـى قلـت: داسـعُ نفسِـهِ | وأخـرج أنيابًـا لـه كالمعـاول

الأصل: حتى قلت: «هو داسع نفسه» أي: حسبته من شدة التثاؤب ومما به من الجُهد يقذف نفسه من جوفه ويخرجها من صدره، كما يدسع البعير جِرّته[(١)]، ثم إنك ترى نصبة الكلام وهيئته تروم منك أن تنسى هذا المبتدأ وتباعده عن وهمك، وتجتهد أن لا يدور في خَلَدِك ولا يَعرض لخاطرك، وتراك كأنك تتوقّاه توقي الشيء تكره مكانه، والثقيل تخشى هجومه[(٢)].

ومن لطيف الحذف قول بكر بن النَّطاح:

العـينُ تُبـدي الحـبَّ والبُغضـا | وتُظهـر الإبـرام والنَّقْضَـا
دُرَّةُ مـا أنصـفتني في الهـوى | ولا رحمـت الجسـد المـنضى
غَضْـبَى، ولا والله يـا أهلهـا | لا أطعـمُ البـاردَ أو تـرضى[(٣)]

يقول في جارية كان يُحبُّها، وسُعِيَ به إلى أهلها فمنعوها منه، والمقصود قوله: «غضبى»،

---

(١) أي أن هذه صورة مستعارة من البعير إذا دسع بجرته، أي: دفع الطعام فأخرجه من جوفه ليمضغه مرة أخرى، وقد ازدادت الصورة بشاعة بالتشبيه في الشطر الأخير «وأخرج أنيابًا له كالمعاول»، وإنما بنى الكلام على حذف المبتدأ للمبادرة إلى تسجيل تلك الصورة البشعة «داسع نفسه».

(٢) هذا يعني أنه لا يجوز بحال أن يَرد المحذوف بالخاطر، وأن بناء الكلام يقتضي هذا، والشيخ بتلك العبارة يفسِّر لماذا لم يحدد علة الحذف ومزيته في الشواهد السابقة؛ لأن ذلك الحذف عادة لغوية في بناء الكلام ونصبته، وينبغي التعامل مع ما جاء عليه ذلك البناء، فلا نرده إلى أصله ولا نُظهر المحذوف، بل لا ينبغي أن نتذكره ولا نرده بخاطرنا، ولأن هذه عادة في بناء الكلام اكتفى الشيخ بالتنبيه إليها، واكتفى بالتعليل الذاتي الذوقي، وهو ما تجده للحذف من اللطف والظرف.

(٣) يدلُّ سياق هذه الأبيات على أن تلك المحبوبة «درة» قد قلته وزهدت فيه، وأنها لا تستطيع أن تخفي ذلك؛ لأنه ظاهر في عينها، والعين تبدي الحب والبغض والإبرام والنقض أي تظهر الحفاظ على العهد أو التحلل منه، لهذا فزع إليها عاتبًا بالنداء في البيت الثاني، وهو لا يخلو من تودد وتحنن يدل عليه حذف الأداة، وتعقيب الشيخ يختزل ذلك المعنى؛ لأنها وأهلها صدقوا سعي الوشاة.

وقد حذف المبتدأ من البيت الثالث، والتقدير: أنت غضبى، أو هيِ غَضْبى، وهذا التقدير أولى من غيره لمناسبته الخطاب في البيت الثاني ليجريان على طريقة واحدة، وحذف المبتدأ يعكس فزعه وإشفاقه، وتكرار النفي يدل على محذوف، وتقدير الكلام: والله يا أهلها لا أطعم البارد ولا أشربه حتى ترضى، وهو يستغيث بأهلها لإرضائها.

وذلك أن التقدير «هي غضبى» أو «غضبى هي» لا محالة، ألا ترى أنك ترى النفس كيف تتفادى من إظهار هذا المحذوف، وكيف تأنس إلى إضماره[(١)]؟ وترى الملاحة كيف تذهب[(٢)] إن أنت رُمْتَ التكلم به؟

ومن جيد الأمثلة في هذا الباب قول الآخر يخاطب امرأته وقد لامته على الجود:

قال سُمَّيةُ: قد غويت، بأن رأت … حقًّا تناوب مالنا ووفودُ[(٣)]

غيٌّ لَعَمْرُكَ لا أزال أعوده … ما دام مالٌ عندنا موجودُ

المعنى: «ذاك غيٌّ لا أزال أعود إليه، فدعي عنك لومي».

وإذ قد عرفت هذه الجملة من حال الحذف في المبتدأ؛ فاعلم أن ذلك سبيله في كل شيء[(٤)]، فما من اسم أو فعل تجده قد حذف ثم أصيب به موضعه، وحذف في الحال ينبغي أن يحذف فيها إلا[(٥)]، وأنت تجد حذفه هناك أحسن من ذكره، وترى إضماره في النفس أولى وآنس من النطق به.

[تمهيد لحذف المفعول وتنويه به]

وإذ قد بدأنا في الحذف بذكر المبتدأ وهو حذف اسم؛ إذ لا يكون المبتدأ إلا اسمًا، فإني أتبع ذلك ذكر المفعول به إذا حُذف خصوصًا، فإن الحاجة إليه أمسُّ[(٦)]، وهو بما نحن بصدده أخص، واللطائف كأنها فيه أكثر، ومما يظهر بسببه من الحسن والرونق أعجب وأظهر.

---

(١) لأن الحذف جارٍ على المألوف في استعمالاتهم، والنفس تأنس إلى ما تألفه.

(٢) تذهب: تزول.

(٣) غوى: خاب وضل. وفودُ بالرفع معطوفة على فاعل «تناوب»، والتناوب بمعنى التداول، وتنكير حق يفيد التكثير، أي: حقوق كثيرة تداولت ذلك المال بحيث يقع عليه هذا مرة وذاك مرة وكذلك الوفود، والشاهد في البيت الثاني كما ذكره الشيخ وهو واضح.

(٤) ينتقل عبد القاهر إلى تعميم مقياس الحذف السابق في المبتدأ إلى كل حذف أصاب موضعه، فإنه يكون حتمًا أحسن من الذكر.

(٥) هذه جملة قصر طويلة بالنفي والاستثناء، وحاصلها: ما من اسم أو فعل حذف وقد أصيب به موضعه وطابق موقعه إلا وحذفه أحسن من ذكره، وهذه الصياغة تدل على ثقة الشيخ فيما يراه، وأنه ناشئ من استقصاء الشواهد.

(٦) يعني الحاجة إلى ذكره ومعرفته أمس، وهذا يعكس إحساسًا قويًّا بما يكمن في حذف المفعول من أسرار ومزايا.

وها هنا أصلٌ يجب ضبطُه وهو أن حال الفعل مع المفعول الذي يتعدى إليه حاله مع الفاعل، فكما أنك إذا قلت: «ضرب زيدٌ»، فأسندت الفعل إلى الفاعل كان غرضك من ذلك أن تُثْبِت الضرب فعلاً له، لا أن تفيد وجوب الضرب في نفسه وعلى الإطلاق، كذلك إذا عدّيْت الفعل إلى المفعول فقلت: «ضرب زيدٌ عمرًا»، كان غرضك أن تفيد التباس الضرب الواقع من الأول بالثاني ووقوعه عليه، فقد اجتمع الفعل والمفعول في أن عمل الفعل فيهما إنما كان من أجل أن يُعلم التباسُ الضرب الواقع من الأول بالثاني ووقوعه عليه، فقد اجتمع الفاعل والمفعول في أن عمل الفعل فيهما إنما كان من أجل أن يُعلم التباس المعنى الذي اشتُقَّ منه بهما[١]، فعمل الرفع في الفاعل، ليعلم التباس الضرب به من جهة وقوعه منه، والنصب في المفعول ليعلم التباسه به من جهة وقوعه عليه، ولم يكن ذلك ليُعلم وقوع الضرب في نفسه، بل إذا أُريد الإخبارُ بوقوع الضرب ووجوده في الجملة من غير أن يُنسب إلى فاعل أو مفعول أو يتعرّض لبيان ذلك، فالعبارة فيه أن يُقال: «كان ضربٌ» أو «وقع ضَرْبٌ» أو «وُجِد ضربٌ»، وما شاكل ذلك من ألفاظ تفيد الوجود المجرّد في الشيء[٢].

[أغراض الناس في ذكر الأفعال المتعدية]

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فاعلم أن أغراض الناس تختلف في ذكر الأفعال المتعدية، فهم يذكرونها تارة ومرادهم أن يقتصروا على إثبات المعاني التي اشتُقت منها للفاعلين من غير أن يتعرضوا لذكر المفعولين[٣]، فإذا كان الأمر كذلك كان الفعل المتعدي كغير المتعدي مثلاً في أنك لا ترى له مفعولاً لا لفظًا ولا تقديرًا[٤].

---

(١) يعني: غاية عمل الفعل أن يعلم التباس معناه بكل من الفاعل والمفعول، فيعمل الرفع في الأول؛ لأنه وقع منه، ويعمل النصب في الثاني؛ لأنه وقع عليه.

(٢) حاصل هذه الفقرة أن الفعل إما أن يُراد به مطلق الحدث دون التباس بفاعل أو مفعول، مثل: «حدث ضرب»، و«وقع بأس»، و«كان ذعر»، وإما أن يُراد به وقوعه من فاعل ووقوعه على مفعول، فتكون علامة الإعراب رمزًا لجهة التباس الفعل بكل منهما.

(٣) لما جمع الفعل والفاعل جمع المفعول؛ لأن الحديث عام عن كل فعل يُراد إثبات معناه للفاعل من غير تعرض للمفعول؛ لأنه غير مقصود أو لأنه غير موجود.

(٤) مثال المفعول المقدر: «صلينا الفجر وصلى الأمير معنا»، فالتقدير وصلى الأمير الفجر، وقد حذف من الثاني لدلالة الأول عليه، ويعني الشيخ بتلك الجملة أنه عندما يُقصد إثبات الفعل للفاعل من غير تعرض للمفعول، فلا فرق حينئذٍ بين المتعدي واللازم؛ لأنهما سواء في عدم ذكر المفعول لا لفظًا ولا تقديرًا.

ومثال ذلك قول الناس: «فلان يَحُلُّ ويعقد، ويأمر وينهى، ويضر وينفع»، وكقولهم: «هو يعطي ويُجْزِل، ويَقري ويضيف»[١]، المعنى في جميع ذلك على إثبات المعنى في نفسه للشيء على الإطلاق وعلى الجملة، من غير أن يُتعرض لحديث المفعول، حتى كأنك قلت: «صار إليه الحل والعقد، وصار بحيث يكون منه حل وعَقْد وأمر ونهي وضر ونفع»، وعلى هذا القياس.

[القسم الأول: إثبات معنى الفعل دون التعرض للمفعول]

وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩] المعنى: هل يستوي من له علم ومن لا علم له؟

من غير أن يُقصد النص على معلوم[٢]، وكذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [غافر: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى ۞ وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا﴾ [القمر: ٤٣، ٤٤]، وقوله: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى﴾ [القمر: ٤٨]، المعنى: هو الذي منه الإحياء والإماتة والإغناء والإقناء، وهكذا كل موضع كان القصد فيه أن تُثبت المعنى في نفسه فعلاً للشيء، وأن تُخبر بأن من شأنه أن يكون منه[٣]، فإن الفعل لا يُعدَّى هناك؛ لأن تعديته تنقص الغرض وتغير المعنى[٤]، ألا ترى أنك إذا قلت[٥]: «هو يعطي الدنانير» كان المعنى على أنك قصدت أن تُعلم السامع أن الدنانير تدخل في عطائه، أو أنه يعطيها خصوصًا دون غيرها[٦]، وكان غرضك

---

(١) كلُّ هذه الأفعال متعدية، وكان لا مفر من مجيئها كذلك ليكون ترك المفعول معها دليلاً على أنه غير مقصود، وأن المراد مجرد إثبات معنى الفعل للفاعل على الجملة ودون التعرض للمفعول.

(٢) لعله يقصد أنه لم يقصد النص على مفعول لا لفظًا ولا تقديرًا؛ لأن المقدر ملحوظ كالموجود.

(٣) يعني عند نسبة الفعل للفاعل من غير تعرض للمفعول تكون هذه النسبة إثباتًا أو نفيًا، والإثبات قد يكون عاديًا، وقد يكون مؤكدًا بالقصر، مثل ما سبق في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [غافر: ٦٨].

(٤) فلو قلنا مثلاً في هذه الآية: التقدير هو يحيي كذا ويميت كذا، لانتقص الغرض وتغيَّر المعنى؛ لأن المقصود إثبات القدرة على الإحياء والإماتة مطلقًا لله وحده، أي: منه وحده الإحياء والإماتة.

(٥) أي: إذا قلت على خلاف ذلك، فأظهرت المفعول.

(٦) في قوله: «أن تعلم السامع أن الدنانير تدخل في عطائه» أي: من غير قصد التخصيص، وقوله: «أو أنه يعطيها خصوصًا دون غيرها» أي: عند قصد التخصيص، وتقديم الضمير على الفعل في «هو يعطي الدنانير» يحتمل الأمرين حسب حال المخاطب، سوى أن تعبير عبد القاهر عن التخصيص جاء ملبسًا؛ لأن هذا المثال «هو يعطي الدنانير» من قصر عطاء الدنانير عليه «صفة على موصوف» لكن ما ذكره يتّسق مع ما قصده من ذكر الدنانير.

على الجملة بيان جنس ما تناوله الإعطاء، لا الإعطاء في نفسه، ولم يكن كلامك مع من نفى أن يكون كان منه إعطاء بوجه من الوجوه[١]، بل مع من أثبت له إعطاءً، إلا أنه لم يثبت إعطاء الدنانير، فاعرف ذلك، فإنه أصل كبير عظيم النفع.

فهذا قسمٌ من خُلُوِّ الفعل عن المفعول، وهو ألا يكون له مفعولٌ يمكن النصُّ عليه[٢].

[القسم الثاني: قصد التعدي للمفعول مع حذفه]

وقسم ثانٍ: وهو أن يكون له مفعول مقصود قصده معلوم إلا أنه يحذف من اللفظ لدليل الحال عليه، وينقسم إلى جَليّ لا صنعة فيه وخفي تدخله الصنعة[٣]، فمثال الجلي قولهم: «أصغيت إليه» وهم يريدون «أذني»، وأغضيت عليه، والمعنى «جفني».

[حذف المفعول الذي تدخله الصنعة وأنواعه]

وأما الخفي الذي تدخله الصنعة[٤] فيتفنن ويتنوع.

فنوع منه أن تذكر الفعل وفي نفسك له مفعول مخصوص قد عُلِم مكانه، إما بِجَرْي ذِكر أو دليل حال، إلا أنك تنسيه نفسك وتخفيه، وتوهم أنك لم تذكر ذلك الفعل إلا لأن تثبت نفس معناه من غير أن تعديه[٥] إلى شيء أو تعرض فيه لمفعول.

---

(١) لأن ذلك يكون لو كان المثال: «هو يعطي» على الإطلاق، ومن غير تعرض للمفعول.

(٢) هذا تلخيص دقيق للقسم الأول من حذف المفعول، وهو ألا يكون هناك مفعول يمكن النص عليه، وقد تجنب الشيخ كلمة الحذف؛ لأنها تعني أنه كان هناك مفعول ثم حُذف مع أنه لا يقصد إلى مفعول أصلاً، لذلك كان قوله: «خلو الفعل من المفعول» في غاية الدقة، ومثاله الآيات السابقة ابتداءً من قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾.

(٣) حاصل هذا أن الحديث عن حذف المفعول لا يكون إلا مع الأفعال المتعدية؛ لأن الفعل اللازم ليس له مفعول حتى نسأل عن حذفه، وقد قسَّم عبد القاهر الفعل المتعدي إلى قسمين: قسم يراد فيه مجرد إثبات معنى الفعل، ولا يمكن النص معه على مفعول، وقسم يكون له مفعول مقصود، لكنه محذوف لدلالة الحال عليه. ثم يتفرع هذا القسم إلى نوعين: الأول جلي واضح لا صنعة فيه، والثاني خفي تدخله الصنعة وتكمن فيه الأسرار، وهذا هو بيت القصيدة وموضع العناية والغاية من كل هذا الكلام.

(٤) عندما يذكر الخفاء مع الصنعة، فالمقصود منه الخفاء المحدود المقصود الذي يثير ويؤثر ويمتع، ولا يمكن أن يصل إلى درجة الإبهام؛ لأن مع الحذف دليلاً عليه من الحال، وربما عدَّه خفيًا بالنظر لما يجب فيه من الطرح والنسيان والإبعاد عن الخاطر حتى يتحقق الغرض من الحذف.

(٥) يعنى عندما يحذف المفعول تكون هناك قرينة تدل عليه من اللفظ أو من الحال، وحينئذٍ يطوى وينسى لغرض ما.

ومثاله قول البحتري:

شـجْوُ حُسَّـاده وغَـيْظُ عِـدَاهُ أن يـرى مُـبْصِرٌ ويسـمعَ واعِ[(١)]

المعنى، لا محالة[(٢)]: أن يرى مبصر محاسنه، ويسمع واعٍ أخباره وأوصافه، ولكنك تعلم على ذلك أنه كأنه يسرق علم ذلك من نفسه[(٣)]، ويدفع صورته عن وهمه ليحصل له معنى شريف وغرض خاص، وذاك أنه يمدح خليفة وهو المعتز، ويعرِّض بخليفة وهو المستعين[(٤)]، فأراد أن يقول: إن محاسن المعتز وفضائله، المحاسن والفضائل يكفي فيها أن يقع عليها بصر ويعيها سمع حتى يُعلم أنه المستحق للخلافة، والفرد الوحيد الذي ليس لأحد أن ينازعه مرتبتها، فأنت ترى حُسَّاده، وليس شيء أشجى لهم وأغيظ من علمهم بأن ها هنا مبصرًا يرى وسامعًا يعي، حتى ليتمنَّون أن لا يكون في الدنيا من له عينٌ يبصر بها، وأذن يعي معها كي يخفى مكان استحقاقه لشرف الإمامة، فيجدُوا بذلك سبيلاً إلى منازعته إياها.

وهذا نوع آخر منه، وهو أن يكون معك مفعولٌ معلوم مقصودٌ قصدُه قد عُلِم أنه ليس للفعل الذي ذكرت مفعولٌ سواه، بدليل الحال أو ما سبق من الكلام، إلا أنك تطرحُه وتتناساه وتدعُه يلزمُ ضميرَ النفس لغرض غير الذي مضى[(٥)]، وذلك الغرض أن تتوفّر

---

(١) حُذف المفعول الذي يتصل بالمحاسن والفضائل من «يرى مبصر ويسمع واع» للإشارة إلى أنها ذائعة مشهورة، فليست في حاجة إلى ذكر، ولما يئس الحساد والأعداء من طمسها لشدة ذيوعها بحيث صارت ملء الأبصار والأسماع -انحصر كمدهم وغيظهم فيمن يرى ومن يسمع، وفيه إشارة إلى أن تلك المحاسن والفضائل قد تركت ذكرًا حسنًا ومحبةً لدى كل مَن يبصر ومَن يسمع.

لقد تعمق تحليل عبد القاهر وربط حذف المفعول بدوافع نفسية تنسجم مع ما يراه من استبعاد المفعول استبعادًا تامًّا، لكنه حصر الحساد والأعداء في المنافسين على الخلافة، وجعل تمنيهم ألا يرى مبصر وألا يسمع واعٍ حتى يخفى مكان استحقاق الممدوح للخلافة، وهذا تضييق واسع، ولو ترك اللفظ على عمومه لكان أجدى.

(٢) يعني: التقدير لا محالة: هو كذا وكذا.

(٣) يعني لكي يتحقق الغرض من الحذف لا بدَّ من استبعاد المحذوف من نفسه استبعادًا تامًّا وكأنه يسرق العلم به منها.

(٤) هذا التعريض يحصر الحسَّاد والأعداء في شخص واحد هو المستعين، وربما كان معه من شايعه، ومع قيمة هذه الصورة فنيًّا، فإنها تعكس غِلا خلقيًّا لا يليق بمجتمع مسلم.

(٥) أي لغرض غير الغرض الذي مضى في النوع الأول من الحذف الخفي، وهذان النوعان يلتقيان في أن كلا منهما فيه نوع خفاء، لكن المحذوف متعين معلوم لوجود دليل عليه من الحال أو المقال، وفي كل منهما يطرح المحذوف ويُنسى، ثم ينحصر الفرق بينهما في الغرض، كما ذكر الشيخ، فغرض حذف المفعول =

العناية على إثبات الفعل للفاعل وتخلُص له، وتنصرف بجملتها وكما هي إليه.

ومثاله قول عمرو بن معدي كرب:

فلــو أن قــومي أنطقتنــي رمــاحُهم نطقـــتُ ولكـــن الرِّمـــاحَ أجَـــرَّت[1]

«أجرت» فعلٌ متعدٍ، ومعلوم أنه لو عداه لما عداه إلا إلى ضمير المتكلم نحو: «ولكن الرماح أجرتني»، وأنه لا يتصور أن يكون ها هنا شيء آخر يتعدى إليه، لاستحالة أن يقول: «فلو أن قومي أنطقتني رماحهم»، ثم يقول: «ولكن الرماح أجرت غيري»[2]، إلا أنك تجد المعنى يلزمك أن لا تنطق بهذا المفعول ولا تخرجه إلى لفظك، والسبب في ذلك أن تعديتك له توهم ما هو خلاف الغرض، وذلك أن الغرض أن يثبت أنه كان من الرماح إجرارٌ[3] وحبسٌ للألسن عن النطق، وأن يصحِّح وجود ذلك، ولو قال: «أجرتني» جاز أن يُتوهم أنه لم يُعْنَ بأن يثبت للرماح إجرارًا، بل الذي عناه أن يُبيِّن أنها أجرته، فقد يُذكر الفعل كثيرًا والغرض

= في النوع الأول هو إثبات نفس معنى الفعل من غير أن يعدى إلى شيء، والغرض من حذفه النوع الثاني هو توفر العناية على إثبات الفعل للفاعل دون قصد التعدية إلى شيء، ولاحظ أن الغرض في الأول هو إثبات نفس معنى الفعل دون العناية بشيء سوى هذا حتى الفاعل؛ لأنه متعين ولو لم يذكر في «يرى مبصر ويسمع واعٍ»، لكن الغرض في الثاني هو توفر العناية على إسناد الفعل للفاعل؛ لأن حذف المفعول من أجل هذا حتى يعطي الفرصة لبروز ذلك الإسناد، كما في «ولكن الرماح أجرت»، وسيأتي مزيد من الإيضاح.

(١) أجررت الفصيل: شققت لسانه لئلا يتمكن من الرضاعة، والشاعر يدفع اللوم عنه ويعتذر عن سكوته في حرب تخاذل فيها قومه، فيقول: إنهم لو أحسنوا البلاء لنطق بمدحهم وتسجيل حسن بلائهم، لكنهم تخاذلوا فلم يجد دافعًا للحديث عنهم، وقد عبر عن تلك المعاناة بأداة تحمل قدرًا كبيرًا من التحسر والتندم والألم وهي «لو»، وجعل «الرماح» مركز الصورة؛ لأنها لو كانت سُلت من أغمادها لكان في حركاتها وعلوها وانخفاضها وضربها للرقاب محركًا للنطق بالثناء، ولكن تراجع الرماح وتخاذلها أخرس اللسان، فسكت رغمًا عنه، وكأن تلك الرماح قد شقته، فهذه الصورة تجسد التخاذل وتجسد المعاناة وتجسد الرغبة في الشيء مع العجز عنه، كما أن الفصيل الذي شق لسانه يرغب في الرضاعة لكنه يعجز عنها.

والشاهد: حذف المفعول في «أجرَّت» ولم يقل: أجرتني كما قال قبله: «أنطقتني» لتسليط الضوء على إسناد الإجرار للرماح حتى يتجسد تخاذل تلك الرماح ووراء ذلك: التعريض بخيبة قومه وتخاذلهم وضعفهم.

(٢) كلٌّ هذا تفصيل لبيان المحذوف، وأنه ليس سوى ضمير المتكلم، والأمر فيه بيِّن.

(٣) يقصد انحصار الغرض من حذف المفعول في تسليط الضوء على إسناد الإجرار للرماح.

منه ذكر المفعول، مثاله أنك تقول: «أضربت زيدًا؟»، وأنت لا تنكر أن يكون من المخاطب ضربٌ، وإنما تُنكر أن يكون وقع الضرب منه على زيد، وأن يستجيز ذلك أو يستطيعه.

فلما كان في تعدية «أجرَّت» ما يوهم ذلك[١]، وقف فلم يُعَدِّ البتة، ولم ينطق بالمفعول لتخلص العناية لإثبات الإجرار للرِّماح وتصحيح أنه كان منها، وتَسْلَم بكُلّيتها لذلك.

ومثله قول جرير:

أمنّيْــت المنــى وخَلَبْــتِ حتــى ... تركــتِ ضــميرَ قلبــي مُســتهاما[٢]

الغرض أن يثبت أنه كان منها تَـمنيةٌ وخِلابةٌ، وأن يقول لها: أهكذا تصنعين؟ وهذه حيلتك في فتنة الناس؟

ومن بارع ذلك ونادره ما تجده في هذه الأبيات: روى المرزباني في «كتاب الشعر» بإسنادٍ، قال: لما تشاغل أبو بكر الصديق ﷺ بأهل الردّة استبطأته الأنصار فكلّموه، فقال: إما كلفتموني[٣] أخلاق رسول الله ﷺ، فوالله ما ذاك عندي ولا عند أحد من الناس، ولكني والله ما أوتي من مودة لكم ولا حُسن رأي فيكم[٤]، وكيف لا نحبكم؟ فوالله ما وجدت مثلاً لنا ولكم إلا ما قال طُفيلٌ الغنوي لبني جعفر بن كلاب:

جـزى الله عنـا جعفـرًا حيـن أزْلقـتْ ... بنـــا نعلُنـــا في الـــواطِئين فزلّـــتِ[٥]

---

(١) أي: يوهم أن موضع العناية هي وقوع الفعل على المفعول لا وقوعه من الفاعل، وهو غير مراد.

(٢) يحمل الاستفهام في صدر البيت قدرًا كبيرًا من اللوم والعتاب لمحبوبته؛ لأنها تعرضت فحسرت عن وجهها وأسفرت ثم عادت فتلثمت كما يدل البيت السابق: (ديوانه)

إذا أســـفرت فمســـفرها جميـــل ... ويـــرضى العـــين مرجعهـــا اللثامـــا

فكأنها أطمعته ثم لم ينل شيئًا مما مَنّى نفسه به. والشاهد: حذف المفعول من الفعلين «منيت» و«خلبت» ولم يقدره الشيخ فيقول: أصله مثلاً: منيتني وخلبتني؛ لأن هذا يتعارض مع الرغبة في إبعاده من الخاطر ونسيانه، وحتى ينصب الغرض على ما ذكره على عمومه هذا، وأنه كان منها تمنية وخلابة حتى لم يسلم من تأثيرها أحد، واللافت أن تلك التعدية «منيت المنى» مجاز عقلي في النسبة الإيقاعية، وهذا ينسجم مع حذف المفعول في عدم التحديد والتعيين، وأن تلك المرأة لم تكن تتوجه بإسفارها إلى أحد معين، ولكن كلا يمني نفسه.

(٣) أي: إن كلفتموني... أخلاق رسول الله ﷺ فإني لا أَبلُغها ولا يَبْلُغها أحد من الناس.

(٤) أي: لا أُتهم في مودتي لكم وحسن رأيي فيكم.

(٥) «حين أزلقت بنا نعلنا» كناية عن الشدائد والعثرات التي يُعرف معها معادن الرجال.

أبـــوا أن يملّونـــا، ولـــو أن أمَّنـــا تُلاقـــى الـــذي لاقـــوهُ منـــا لملّـــتِ[١]

هُـــمُ خلطونـــا بـــالنفوس وألجـــأوا إلى حجـــــراتٍ أدفـــأت وأظلّـــتِ

فيهـا حـذف مفعـول مقصـودٍ، قصـده في أربعـة مواضـع، قولـه: «ملَّـت»، و«ألجـأوا»، و«أدفأت»، و«أظلت»؛ لأن الأصل: «ملتنا»، و«ألجأونا إلى حجرات أدفأتنـا وأظلتنـا»، إلا أن الحال على ما ذكرتُ لك من أنه في حد المتناسي حتى كأن لا قصد إلى مفعول، وكأن الفعل قد أبهم أمره فلم يُقصد به قصد شيء يقع عليه، كما يكون إذا قلت: «قد مَلَّ فلانٌ» تريد أن تقول: قد دخله الملال من غير أن تخص شيئًا، بل لا تزيد على أن تجعل الملال من صفته، وكما تقـول: «هذا بيت يُدفئ ويُظلُّ» تريد أنه بهذه الصفة[٢].

[فائدة أخرى لحذف المفعول هي إفادة التعميم]

واعلم أن لك في قوله: «أجرّت» و«ملت» فائدة أخرى زائدة على ما ذكرت من توفير العناية على إثبات الفعل، وهي أن تقول: كان من سوء بلاء القوم ومن تكذيبهم[٣] عن القتال

(١) لا يمكن تحاشي تقدير المفعول المحذوف في «ملَّت» لأن قبله «أزلقت نعلنا» و«يملونا» و«ولو أن أمنا» فهو يشير بقوة إلى أن التقدير: لملتنا، ولذلك فإن عبد القاهر لم يمتنع من تقدير المحذوف والتذكير بأصله، ولم يدعونا إلى تناسيه، ولكن قال: إنه في حد المتناسي أو في حكم المتناسي للتركيز على إثبات معنى الفعل للفاعل، وفي الحذف إشارة إلى تعميم المفعول وإشعار بالمشقة الكبيرة التي لا تحتمل، ولم يقصد رمي أمه بالتقصير، ولكن يشير إلى أن هذا الحكم عام مع كل أم، وكل هذا يصب في صالح بني جعفر. وكذلك الحذف في «ألجأوا» و«أدفأت» و«أظلت»، فقبلها «خلطونا» بما يشير بقوة إلى المفعول المحذوف في تلك الأفعال، ويذكر به ويقلل من تناسيه، وقد وقف الخطيب مع «ألجأوا» خاصة لقربها من «خلطونا» فقال: «الظاهر أن حذفه لمجرد الاختصار؛ لأن حكمه حكم ما عطف عليه، وهو قوله: «خلطونا» [بغية الإيضاح (١/ ١٦٨)].

لكن مع هذا لا يخلو الحذف من الإشارة إلى المبالغة في تلك الأفعال: الإلجاء والإدفاء ليلاً والإظلال نهارًا، والتركيز على إثبات معانيها، وفيه إشارة إلى قوة الإحساس بها، وأن بني جعفر قد تفانوا في حمايتهم وإكرامهم.

وقد تعاون التصوير مع النظم في الدلالة على هذا المعنى في قولهم: «هم خلطونا بالنفوس» وهي تدل على شدة العناية والرعاية حتى وكأن بني جعفر أسكنوهم نفوسهم حين أسكنوهم ديارهم، وأن الإكرام كان مقرونًا بالرغبة والحب.

وقد أحسن أبو بكر ﷺ حين ضرب تلك الأبيات مثلاً لكرم الأنصار وحسن رعايتهم للمهاجرين.

(٢) كلُّ هذا يدور حول غرض واحد لحذف المفعول توفر العناية على معنى الفعل للفاعل.

(٣) في قول الشاعر: .... ولكن الرماح أجرت.

ما يجِرُّ مثله[١]، وما القضية فيه أنه لا يتفق على قوم إلا خرس شاعرهم[٢] فلم يستطع نطقًا[٣]، وتعديتك الفعل تمنع من هذا المعنى؛ لأنك إذا قلت: «ولكن الرماح أجرّتني» لم يمكن أن يتأوّل على معنى أنه كان منها ما شأنُ مثله أن يجر قضيةً مستمرة في كل شاعر قوم[٤]، بل قد يجوز أن يوجد مثله في قوم آخرين فلا يُجر شاعرهم، ونظيره أنك تقول: «قد كان منك ما يؤلم» تريد ما الشرط في مثله أن يؤلم كل أحد وكل إنسان، ولو قلت: «ما يؤلمني» لم يُفد ذلك؛ لأنه قد يجوز أن يؤلمك الشيء لا يؤلم غيرك.

وهكذا قوله: «ولو أن أمنا تُلاقي الذي لاقوه منا لملَّت» يتضمن أن من حكم مثله في كل أم أن تمل وتسأم[٥]، وأن المشقة في ذلك إلى حد يُعلم أن الأم تملُّ له الابن وتتبرَّم به، مع ما في طباع الأمهات من الصبر على المكاره في مصالح الأولاد، وذلك أنه وإن قال: «أمنا» فإن المعنى على أن ذلك حُكْمُ كل أم مع أولادها[٦]، ولو قلت: «ملتنا» لم يحتمل ذلك؛ لأنه يجري مجرى أن تقول: «لو لقيتْ أمُّنا ذلك لدخلها ما يُمِلُّها منا»، وإذا قلت: «ما يملها منا» فقيدّت لم يصلُح لأن يُراد به معنى العموم وأنه بحيث يُمِلُّ كل أمّ من كل ابن.

وكذلك قوله: «إلى حُجُرات أدفأت وأظلت»؛ لأن فيه معنى قولك: «حجرات من شأن مِثلها أن تُدفئ وتُظِل»[٧]، أي هي بالصفة التي إذا كان البيت عليها أدفأ وأظل، ولا يجيء هذا

---

(١) ما يجر مثله، أي: ما يدعو إلى عجز مثله عن النطق، وكأن لسانه قد شُقَّ.

(٢) أي: ما العادة الجارية فيه أنه لا يقع من قوم إلا خرس شاعرهم.

(٣) جملة هذا الكلام تعني إضافة غرض آخر لحذف المفعول هو تعميم الحكم.

(٤) يعني لو ظهر المفعول وتحدد لما أمكن التأويل لتعميم المعنى، ولم تكن تلك قضية مستمرة في كل شاعر قوم مثلهم.

(٥) أي أن حذف المفعول في «ملّت» يفيد التعميم، وأن كل أم يقع عليها مثل ما وقع من المشقة، من شأنها أن تمل وتسأم؛ ففي حذف المفعول تعميم يحترس به مما تفيده الإضافة في «أمنا».

(٦) يعني أن حذف المفعول في «ملّت» وما أفاده من تعميم هو كالاحتراس مما في الإضافة في (أمنا) من تخصيص وتعيين، فليس المقصود بهذا الحكم أمهم بالذات، ولكن أي أم يقع عليها ما وقع منهم من مشقة كبيرة وإعنات، فإنها في العادة تملّ. هذا، وكان الكثيرون قبل عبد القاهر يردون الحذف في نحو هذا للقافية وضرورة الشعر، لكنه مذهب المتعجلين الذين لا يستنبطون تجربة الشاعر، ولا يقلبون المعاني ظهرًا وبطنًا، ولا يتنصتون لدلالات النظم.

(٧) هذا المعنى ألهم الخطيب القول بالكناية في هذا الحذف ونحوه، يقول: «حُذف المفعول ليدل على مطلوبه بطريق الكناية» [بغية الإيضاح (١/ ١٦٨)]، وهو يقصد أن التعميم المفاد من الحذف يدل على أن تلك قضية مطردة فيمن كان مثله فيلزم منه إثبات الصفة له بطريق أقوى وهو الكناية.

المعنى مع إظهار المفعول؛ إذ لا تقول: «حجرات من شأن مِثلها أن تدفئنا وتظلنا»، هذا لغوٌ من الكلام.

فاعرف هذه النُّكتة، فإنك تجدُها في كثير من هذا الفن مضمومةً إلى المعنى الآخر الذي هو توفير العناية على إثبات الفعل، والدلالة على أن القصد من ذكر الفعل أن تثبته لفاعله، لا أن تُعلم التباسه بمفعوله[(١)].

[زيادة تبيُّن الغرض الأول من شواهد القرآن]

وإن أردت أن تزداد تبيُّنًا لهذا الأصل، أعني وجوب أن تُسقط المفعول لتوفّر العناية على إثبات الفعل لفاعله ولا يدخلها شَوْبٌ، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ۞ فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ﴾ [القصص: ٢٣-٢٤]، ففيها حذف مفعول في أربعة مواضع؛ إذ المعنى: «وجد عليه أمة من الناس يسقون» أغنامهم أو مواشيهم، و«امرأتين تزودان» غنمهما، و«قالتا لا نسقي» غنمنا، «فسقى لهما» غنمَهما[(٢)].

ثم إنه لا يخفى على ذي بصر أنه ليس في ذلك كله إلا أن يُترك ذكره ويُؤتى بالفعل مطلقًا، وما ذاك إلا أن الغرض في أن يُعلَم أنه كان من الناس في تلك الحال سَقْيٌ، ومن المرأتين ذَوْدٌ[(٣)]، وأنهما قالتا: لا يكون منا سقيٌ حتى يُصدر الرعاء، وأنه كان من موسى عليه السلام من بعد ذلك سقيٌ، فأما ما كان المسقيُّ؟ أغنمًا أم إبلاً أم غير ذلك، فخارج عن الغرض وموهم خلافه، وذاك أنه لو قيل: «وجد من دونهم امرأتين تذودان غنمهما»، جاز أن يكون لم يُنكر

---

(١) كان هذا هو الغرض الأول من حذف المفعول، والشيخ ينبِّه إلى أنه ضمَّ إليه غرضًا ثانيًا وهو إفادة التعميم الذي يكون دليلاً على قوة حدوث الفعل؛ لأننا عندما نقدر أكثر من مفعول يصير الفعل وكأنه قد تكرر حدوثه مع كل مفعول محتمل.

(٢) قدر المفعول المحذوف بأنه الأغنام أو المواشي في الموضع الأول، واقتصر على الغنم في المواضع الثلاثة التالية اختصارًا، وحاصل هذا أنه قد حذف المفعول من أربعة مواضع متوالية لتتوفر العناية على إثبات الفعل للفاعل، وليس هناك غرض يتعلق بذكر المفعول، بل لو ظهر لفسد المقصود، وهو أنه كان منهم سقي وزحام وتدافع من أجله، وهذا لا يتوقف على تحديد نوع المسقي، وكذلك في «تَذُودَانِ» مع ما في الزود من مجاهدة، فالغرض مجرد إثبات المشقة.

(٣) يعني: لا يخفى أنه لا مفر من ترك المفعول طالما كان الغرض مقصورًا على توفر العناية على إثبات معنى الفعل.

الزود من حيث هو زَوْدٌ، بل من حيث هو زَوْدُ غَنم، حتى لو كان مكان الغنم إبل لم ينكر الزَّود[١]، كما أنك إذا قلت: «ما لك تمنع أخاك؟»[٢]، كنت منكرًا المنع، لا من حيث هو منعٌ، بل من حيث هو منعُ أخ؛ فاعرفه تعلم أنك لم تجد لحذف المفعول في هذا النحو من الروعة والحُسن ما وجدتَ، إلا لأن في حذفه وترك ذكره فائدةً جليلةً، وأن الغرض لا يصلح إلا على تركه.

ومما هو كأنه نوعٌ آخر غير ما مضى، قول البحتري:

إذا بَعُدَتْ أَبْلَتْ وإن قَرُبتْ شفَتْ ... فهجرانها يُبْلي ولُقْيانُها يَشْفي[٣]

قد عُلِمَ أن المعنى: إذا بَعُدتْ عني أبلتني، وإن قربتْ مني شفتني، إلا أنك تجد الشعر يأبى ذكر ذلك، ويوجب اطِّراحه، وذاك لأنه أراد أن يجعل البلى كأنه واجبٌ في بعادها أن يوجبه ويجلبه، وكأنه كالطبيعة فيه[٤]، وكذلك حال الشِّفاء مع القُرب، حتى كأنه قال: أتدري

---

(١) يعني لو ذكر المفعول فقال: «وجد من دونهم امرأتين تزودان غنمهما» لم يكن الإنكار المحتمل للزود في ذاته، ولكن للزود الواقع على الغنم، هذا على افتراض أن قولنا مثلاً: «وجد من دونهم امرأتين تزودان غنمهما» خبر إنكاري يتوجه لمخاطب ينكر وقوع الفعل على المفعول، وهو بعيد لخلو الجملة من التأكيد، وكان أولى من تلك العبارة أن يقول: إن ظهور المفعول يجعل الغرض منصبًا في وقوع الفعل عليه، وليس كذلك؛ لأن الغرض في مجرد إثبات معنى الفعل، وليس في وقوعه على مفعول معين.

(٢) هذا قياس مع الفرق؛ لأن الاستفهام هنا إنكاري، وإنكار الفعل عند ذكر المفعول يتجه إلى وقوعه الفعل عليه، وعند حذف المفعول يتجه الإنكار إلى الفعل نفسه، لكن الجملة القرآنية: ﴿وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ﴾ ليس فيها إنكار ولا تخاطب منكرًا، وإنما تتجه لخالي الذهن الذي لا علم عنده أصلاً.

(٣) أبلت: من البلاء والشقاء، وفي كل شطر ضرب من المقابلة عجيب، لكن الشطر الثاني لا يضيف شيئًا سوى تقرير المعنى في الشطر الأول ونقله من الفعلية في «بعدت وقربت» إلى الاسمية في «الهجران واللقيا»، وانتقاله بالحدث من الماضي في «أبلت وشفتْ» إلى المضارع في «يُبلي ويشفي» مما يدل على تكرار هذا، وتجدّده مع الاستمرار، وقد دلَّ بـ«إذا» على كثرة البعد، ودلَّ بـ«إن» على ندرة القرب، وهذا يعني أن البلاء بسبب البعد هو أكثر أحواله.

والشاهد هو ما يترتب على حذف المفعول من انحصار الغرض في توفر العناية على إثبات معنى الفعل وتقريره وتكثيره وتعميمه والمبالغة فيه، أي: إذا بعدت حدث البلاء المبين، وإن قربت حدث الشفاء العظيم.

(٤) هذا يعني أن الحذف يعطي الحكم الموجود نوعًا من القطع والوجوب، وهذا ناشئ من العموم الناتج عن الحذف؛ لأن بعد المحبوبة إذا كان يشقي عمومًا، فإنه يشقيه من باب أولى؛ لأنه أشد تعلقًا بها، وإذا كان قربها يشفي عمومًا، فإنه يشفيه من باب أولى، وقد عدَّ الخطيب هذا اللزوم كناية؛ لأن الحكم المطرد على العموم يستلزم وجوبه في الخاص.

ما بِعادُها؟ هو الداء المضني، وما قربها؟ هو الشفاء والبرء من كلِّ داءٍ، ولا سبيل لك إلى هذه اللطيفة وهذه النكتة إلا بحذف المفعول البتة؛ فاعرفه.

وليس لنتائج هذا الحذف، أعني حذف المفعول نهايةٌ، فإنه طريق إلى ضروب من الصنعة، وإلى لطائف لا تحصى[(١)].

[نوع من الحذف يسمى: الإضمار على شريطة التفسير]

هذا نوعٌ منه آخر: اعلم أن ها هنا بابًا من الإضمار والحذف يسمى «الإضمار على شريطة التفسير»[(٢)]، وذلك مثل قولهم: «أكرمني وأكرمتُ عبد الله» أردت: «أكرمني عبد الله وأكرمت عبد الله»، ثم تركت ذكره في الأول استغناءً بذكره في الثاني، فهذا طريق معروف ومذهب ظاهر، وشيءٌ لا يُعبأ به[(٣)]، ويظن أنه ليس فيه أكثر مما تريك الأمثلة المذكورة منه، وفيه[(٤)] إذا أنت طلبت الشيء من معدنه من دقيق الصنعة ومن جليل الفائدة ما لا تجده إلا في كلام الفحول.

فمن لطيف ذلك ونادره قول البحتري:

لـو شـئت لم تُفْسِـدْ سـماحةَ حـاتمٍ   كرمًـا ولم تَهْـدِمْ مـآثِرَ خَالِـدِ[(٥)]

---

(١) هذا كلام مهم جدًّا؛ لأنه يقدر تعدد المواقف والتجارب والشواهد، ويقدر تفاوت المهارة عند صناع الكلام، وأن مزايا حذف المفعول تتعدد بتعدد كل هذا، وليس لها ضابط يحصرها؛ فالباب مفتوح للبحث عن المزيد.

(٢) هذه الفكرة كانت نحوية، لكن عبد القاهر أفرغ عليها ماء الحياة، فتحركت وتألقت وأصبحت وجهًا من وجوه الحذف البلاغي الذي يرتبط بمزية في النظم.

(٣) أي: مما لا يهتم الناس به ولا يعطونه حقه من التأمل والتذوق.

(٤) أي: في هذا النوع من الحذف إذا أنت أمعنت النظر فيه.

(٥) المراد بحاتم: حاتم الطائي، وبخالد: خالد بن الإصبع النبهاني الذي نزل عليه امرؤ القيس [راجع: بغية الإيضاح (١/ ١٦٩)]. والشاعر يطلب من الممدوح طلبًا مهذبًا بواسطة «لو» وفعل المشيئة أن يقتصد في جوده حتى لا يفسد جود حاتم، وأن يقتصد في مآثره حتى لا يفسد مآثر خالد، وهذا لو حدث يكون كرمًا آخر منه وحفاظًا على استمرار ذكرهما الحسن، والبيت كناية عن تفوق الممدوح على حاتم وخالد في الجود وفي المآثر، وبواسطة هذه الكناية أحسن الاحتيال لتجديد الصياغات المألوفة في المدح بالكرم والمآثر.

والشاهد في حذف مفعول المشيئة وما فيه من مزية خاصة هي البيان بعد الإبهام أو كما سمَّاها الشيخ قبل: «الإضمار على شريطة التفسير»، ولم يسمِّه حذفًا، ولكن إضمار؛ لأنه حذف مؤقت، ثم إنه على شريطة التفسير حتى لا يستمر الإبهام، ولا يكون إغماضًا، ولكنه تشويق.

الأصل لا محالة: لو شئت ألا تفسد سماحة حاتم لم تفسدها، ثم حذف من الأول استغناءً بدلالته في الثاني عليه[١]، ثم هو على ما تراه وتعلمه من الحسن والغرابة، وهو على ما ذكرتُ لك من أن الواجب في حُكم البلاغة أن لا يُنطق بالمحذوف، ولا يظهر إلى اللفظ، فليس يخفى أنك لو رجعت فيه إلى ما هو أصله فقلت: «لو شئت ألا تفسد سماحة حاتم لم تفسدها»، صرتَ إلى كلام غثٍّ، وإلى شيء يَمُجُّه السمع[٢]، وتعافه النفس، وذلك أن في البيان إذا ورد بعد الإبهام وبعد التحريك له، أبدًا لُطفًا ونُبلاً لا يكون إذا لم يتقدم ما يحرِّك[٣].

[كيفية تحريك الإبهام للنفس]

وأنت إذا قلت: «لو شئت» علم السامعُ أنك قد علّقت هذه المشيئة في المعنى بشيء، فهو يضع في نفسه أن ها هنا شيئًا تقتضي مشيئته له أن يكون أو أن لا يكون. فإذا قلت: «لم تفسد سماحة حاتم» عَرَف ذلك الشيء، ومجيء المشيئة بعد «لو» وبعد حروف الجزاء هكذا موقوفة غير معدَّاة إلى شيء كثير شائع[٤]؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾ [الأنعام:٣٥]، و﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩]، والتقدير في ذلك كله على ما ذكرت،

---

(١) الحذف من الأول لدلالة الثاني عليه قليل في كلام العرب، والكثير هو الحذف من الثاني لدلالة الأول عليه، والمهم ها هنا نقطة مهمة هي أن في هذا الحذف شاهدًا على ما سبق إليه عبد القاهر من أن كل مزية من مزايا النظم ترجع إلى معنى من معاني النحو؛ فمعنى النحو هنا هو الحذف الذي يدل النحو وبناء الكلام عليه، وله مزيته المذكورة في إطار النظم.

(٢) الكلام الغثُّ: المهزول الرديء، ويمجه السمع: أصله مجَّ الرجل الماء من فمه إذا لم يستسغه، فجعل للكلام طعمًا غير مقبول، وجعل السمع هو الذي يتذوقه فليفظه، وهذه صورة نقلت فيها وظيفة حاسة لحاسة أخرى، ويسمى حديثًا بتراسل الحواس، وهو كثير في كلام العرب لاتساع الخيال عندهم، والشيخ يبرز بهذا الكلام قيمة حذف المفعول بعد فعل المشيئة، وأن ما يراه في ذلك البيت من حسن وغرابة متوقف على استبعاد ذلك المحذوف استبعادًا تامًّا.

(٣) «إذا لم يتقدم ما يحرِّك» أي: إذا لم يتقدم الإبهام الذي يحرك النفس لما يوضح، ومقصود العبارة أن الإبهام إذا تقدم، فإنه يحرك النفس ويشوقها للبيان، فإذا جاء البيان بعد هذا كان له نبلاً ولطفًا وقيمةً لا تكون إذا لم يتقدم ذلك الإبهام المحرك.

(٤) يعني: مجيء فعل المشيئة بعد «لو» وبعد حروف الجزاء من غير تعدية إلى شيء نجده كثيرًا شائعًا وخصوصًا في القرآن الكريم، ومن شاء فليراجع مادة (شاء) في القرآن الكريم، وقد تجنب الشيخ كلمة الحذف، وآثر جعل الفعل موقوفًا عن التعدية، وهذا دأبه مع فعل المشيئة خاصةً؛ إذ يقول بالإضمار تارةً والإبهام تارةً، ووقف الفعل عن التعدية تارةً أخرى؛ لأنه حذف مؤقت يأتي بعده البيان. على أنه لم يذكر هنا مثالاً لمجيء المشيئة بعد حرف من حروف الجزاء، وهي موقوفة عن التعدية، لكن ذكر فيما بعد أمثلة له.

فالأصل: لو شاء الله أن يجمعهم على الهدى لجمعهم، ولو شاء أن يهديكم أجمعين لهداكم، إلا أن البلاغة في أن يُجاء به كذلك محذوفًا[١].

[متى يكون إظهار المفعول أحسن من حذفه؟]

وقد يتفق في بعضه أن يكون إظهار المفعول هو الأحسن، وذلك نحو قول الشاعر:

ولـو شِـئْتُ أن أبكـي دمًـا لبكيتُـهُ عليـه ولكـنْ سـاحةُ الصَّـبرِ أوسـعُ[٢]

فقياس هذا لو كان على حدّ ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾ [الأنعام: ٣٥][٣] أن يقول: «لو شئت بكيت دما»، ولكنه كأنه ترك تلك الطريقة وعدل إلى هذه؛ لأنها أحسن في هذا الكلام خصوصًا[٤]، وسبب حسنه أنه كأنه بِدْعٌ عجيب أن يشاء الإنسان أن يبكي دمًا، فلما كان كذلك كان أولى أن يصرح بذكره؛ ليقرره في نفس السامع ويؤنسه به.

وإذا استقريت[٥] وجدت الأمر كذلك أبدًا متى كان مفعول المشيئة أمرًا عظيمًا أو بديعًا غريبًا كان الأحسن أن يُذكر ولا يُضمر، يقول الرجل يُخبر عن عِزَّةٍ: «لو شئت أن أردّ على الأمير رددتُ»، و«لو شئت أن ألقى الخليفة كل يوم لقيت»، فإذا لم يكن مما يكبره السامع

---

(١) أي: رغم كونه كثيرًا شائعًا، فإنه ليس مجرد عادة في الاستعمال، وإنما جاء هكذا لغاية بلاغية.

(٢) البيت للخُريمي يرثي عثمان بن عامر بن خريم، [راجع: تحقيق الشيخ شاكر على الكامل (١/ ٢٥١)].
والشاعر يريد أنه قد بلغ حزنه وبكاؤه على المرثي ما بلغ حتى جفت دموعه، فلو شاء أن يبكي بعد ذلك لبكى دمًا، ولكنه يلوذ بالصبر الذي يملك منه بمقدار ما يملك من الثبات والعزيمة، فالشطر الثاني صورة مجازية للصبر الجميل، ووراءه كناية عن الثبات والإرادة.
والشاهد ما ذكره الشيخ من أن ذكر المفعول في هذا البيت أحسن؛ لأنه يتصل بمعنى بديع طريف يحسن المبادرة بالتصريح به ليوقعه في نفس السامع ابتداءً ويؤنسه به.

(٣) يعني: لو جاء البيت على طريقة الآية في حذف المفعول لقال: لو شئت بكيت دمًا أو لبكيت دمًا، فهذه الجملة جواب «لو»، وليست مفعولاً لـ«شاء»؛ لأن مفعول المشيئة يكون مصدرًا صريحًا أو مؤولاً من (أن والفعل)، فالمؤول كما جاء في البيت «لو شئت أن أبكي»، والصريح مثل: «لو شئت البكاء».

(٤) يقصد أن ذكر المفعول أحسن في هذا المعنى خصوصًا؛ لأنه بديع غريب، وإنما كان الذكر حينئذٍ أحسن ولم يكن واجبًا لازمًا؛ لأن الحذف يؤدي إلى عدم ذكره ابتداءً، ولكن يوجد ما يدل عليه في ضمن جواب «لو»، مثل: «لو شئت لبكيت دمًا» فالحذف حسن ولكن قد يكون الذكر أحسن إذا استدعي المعنى ذكره.

(٥) هذا الفعل يدلُّ على أن الشيخ استنبط هذا الحكم بعد تتبع واستقراء المواضع التي يذكر فيها مفعول المشيئة، فالأحسن أن يذكر متى كان أمرًا عظيمًا أو بديعًا غريبًا.

فالحذف[١] كقولك: «لو شئتُ خرجتُ»، و«لو شئت قمتُ»، و«لو شئتُ أنصفت»، و«لو شئت لقلت»، وفي التنزيل: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا﴾ [الأنفال: ٣١]، وكذا تقول: «لو شئت كنت كزيد»، قال:

لـو شـئت كُنـت كَكُـرْزٍ في عبادتِـهِ ... أو كابن طارف حـول البيـتِ والحرمِ[٢]

[حذف مفعول الفعل «شاء» بعد حروف أخرى للشرط]

وكذلك الحكم في غيره من حروف المجازاة[٣] أن تقول: «إن شئت قلت»، و«إن أردت دفعت»، وقال عزَّ اسمه: ﴿مَن يَشَأِ اللهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[٤] [الأنعام: ٣٩]، ونظائر ذلك من الآي، ترى الحذف فيها المستمر.

ومما يُعلم أن ليس فيه لغير الحذف وجه قول طرفة:

وإنْ شِئتُ لم تُرْقِل وإن شئت أرقلت ... مخافـة ملـوى مـن القِـدِّ مُحْصَـدِ[٥]

---

(١) أي: فالحذف أولى إذا لم يكن مفعول المشيئة مما يكبره السامع ويستعظمه، كقوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا﴾، فها هنا مفعول محذوف تقديره: «لو نشاء أن نقول مثل هذا لقلناه»، فحذف؛ لأنه ليس مما يستعظمه السامع أو يكبره حتى يبادر إليه، فضلاً عما في هذا الحذف من دلالة على مبالغة الكفار في دعواهم.

(٢) من شعر عبد الله بن شُبْرمة الفقيه في مدح ابن هبيرة بالصلاح والاجتهاد في العبادة، وقد كنى عن صلاحه بهذا البيت الذي حذف منه مفعول المشيئة، والتقدير: «لو شئت أن تكون مثل كرز في عبادته لكنت مثله... إلخ»، والحذف أبلغ؛ لأن المحذوف ليس غريبًا يكبره السامع حتى يُذكر، ولأن الحذف يؤدي إلى التحول السريع إلى جواب الشرط الذي يدل على المحذوف ويقطع بوقوعه لو شاء «لو شئت كنت كذا...»، وقيمة هذا البيت في صياغته؛ لأنه في التشبيه يعترف ضمنًا بأن الممدوح أقل من كرز في عبادته وأقل من طارق في طوافه، لكن الصياغة -وعن طريق حذف المفعول- توحي بقدرة الممدوح على مماثلة هذا أو ذاك دون إبطاء لو شاء.

(٣) سبقت الإشارة إلى أنه لا فرق بين «لو» وغيرها من حروف الجزاء فيما يتعلق بحذف مفعول المشيئة بعد هذه الحروف، لكنه قدم الحذف بعد «لو» وفصّله؛ لأن شواهده أكثر من غيره، ولكن الحكم واحد فيما يفيده الحذف، وهو يفيد أمرين: الأول: الدلالة على أن المحذوف ليس مما يستغرب حتى يظهر، والثاني: سرعة حدوثه فضلا عما في الحذف من إبهام يعقبه البيان وإضمار مثير يعقبه التفسير.

(٤) استشهد بهذه الآية لحذف مفعول المشيئة بعد «مَنْ»، والتقدير: من يشأ الله إضلاله يضلله، ومن يشأ هدايته يجعله على صراط مستقيم، فحذف المفعول في هذين الموضعين؛ لأن حذفه بعد فعل المشيئة جارٍ كثير طالما لم يكن شيئًا غريبًا أو مستعظمًا، وفي الحذف إشارة إلى سرعة نفاذ المحذوف، ونحن لا نشعر بهذه السرعة عند ظهور المفعول كشعورنا بها مع حذفه والتحول للجواب مباشرة.

(٥) يصف طرفة في هذا البيت ناقته بالانقياد والاستجابة لإشاراته بالسرعة أو البطء، «الإرقال وعدمه»=

وقول حُميد[١]:

إذا شِـــئتُ غنَّتنــي بـــأجزاع بيشـــةٍ   أو الـــزُّرق مـــن تثليــثَ أو بـــيلَملما
مطوّقـــةٌ ورقـــاءُ تســـجعُ كلـــما   دَنَا الصَّيْفُ وانجابَ الرَّبيعُ فأنجما[٢]

وقول البحتري:

إذا شــاء غــادي صِرْمَــةً أو غــدا عــلى   عقائــل سِرْبٍ أو تَــنقَّصَ رَبْرَبَــا[٣]

= مخافة القِد وهو سوط من جلد محصد، أي: محكم الفتل.
والشاهد: حذف مفعول المشيئة بعد «إن» لنفس الحكم الذي يحذف له بعد «لو»، وهو كونه مما لا يستغرب ولا يستعظم، وتقديره: «إن شئت عدم الإرقال لم ترقل، وإن شئت الإرقال أرقلت» فضلا عما في الحذف من إضمار مثير يعقبه التفسير، وإنما قدم المنفي على المثبت للدلالة على أن الأصل فيها هو السرعة، فلو شاء أن يكفها عن السرعة لاستجابت، لكنه لم يوفق عندما علق استجابتها على المخافة من السوط.

(١) حميد: هو حميد بن ثور، شاعر إسلامي.

(٢) يتحدث عن هديل حمامة هيجت أشواقه، وأنه يحمل بين ضلوعه ذكرى حاضرة مهيأة للإثارة لدرجة أنه إذا شاء غنته تلك الحمامة في أي مكان ذهب إليه، بأجزاع بيشة أو الزرق من تثليث أو يلملم على الرغم من تفرق هذه الأماكن ما بين وديان وجبال نجد وتهامة، فإن تعديد هذه الأماكن وتباعدها يدل على أن المقصود أي حمامة غنت في أي مكان، فإنها تُهَيِّج أشواقه وتوقظ بلابل أحزانه، وقد جاء الفاعل مؤخرًا في صدر البيت الثاني من أجل هذا، «مطوقة» وهي التي يلف رقبتها لون مختلف، فهو لها كالطوق، وهذا الوصف لا يعني تخصيص حمامة معينة؛ لأنه وصف عام في كثير من الحمام، وإنما قيَّد السجع بوقت إدبار الربيع وقدوم الصيف؛ لأنه أنسب للشجن.
وجملة «إذا شئت» تدل على التجاوب بينه وبين الحمامة، ولذا استعار لسجعها لفظ الغناء الذي يفهمه ويستشعره وينفعل بمعناه، وتقدير مفعول المشيئة المحذوف: «إذا شئت أن تغنيني غنتني...»، ومن الصعب تطبيق الحكم السابق وهو حذف المفعول إذا لم يكن مما يستغرب أو يستعظم؛ لأن انفعال الحمامة لمشيئته ونزولها عند رغبته أمر غريب وطريف، فقد حذف المفعول رغم غرابته وطرافته، ثم إن هذا الحذف يوحي بسرعة انفعال الحمامة وتجاوبها، وهذا ما يشعر به التحول من الشرط للجزاء.
وفي هذين البيتين موسيقى لافتة تسمَّى بـ«التقفية الداخلية» في «كلما» وهي ليست بتصريع؛ لأنه إنما يكون في البيت الأول من القصيدة، لكن الإحساس بهذه التقفية الداخلية أقوى من التصريع لتواليها في ثلاثة أشطر متفقة النهاية، وهي قافية البيت السابق وعروض اللاحق وتقفيته.

(٣) غادي: من الغدو وهو التبكير قبل طلوع الشمس، ثم استعمل في مطلق الذهاب والانطلاق، وربما كان هناك تصحيف في «غادي» وصحتها «عادي»، وفي (لسان العرب) «عادي بين اثنين فصاعدًا معاداة وعداء: والى، والمعاداة: الموالاة والمتابعة بين الاثنين يصرع أحدهما على إثر الآخر، كما قال امرؤ القيس:

فعـــادى عـــداء بـــين ثـــور ونعجـــة   دراكـــا ولم ينضـــح بـــماء فيغســـل =

وقوله:

لـو شِـئْتَ عُـدْتَ بـلاد نجـدٍ عـودةً ... فحللــت بــين عَقِيقِــهِ وزرودِهِ[1]

معلوم أنك لو قلت[2]: «وإن شئتُ أن لا تُرْقل لم تُرقِلْ»، أو قلت: «إذا شئتُ أن تغنيني بأجزاع بيشة غَنَّتني»، و«إذا شاء أن يُغادي صرمةً غَادي»، و«لـو شـئتَ أن تعـود بـلاد نجـدٍ عودةً عدتها» -أذهبت الماء والرَّونق، وخرجت إلى كلام غَثٍّ ولفظ رَثٍّ.

[ذكر المفعول عندما لا يتم الغرض إلا بذكره]

وأما قول الجوهري:

فلـو شِـئتُ أن أبكـي بكيـتُ تفكَّـرا ... فلـم يُبـقِ مِنِّـي الشـوقُ غـير تفكّـري[3]

= وصرمة: جماعة من الإبل، والسرب: القطيع من بقر الوحشي، وعقائله: كرائمه، والربرب: قطيع من الظباء، وهذا البيت قاله البحتري في وصف أسد هصور يحسن المطاردة والسيطرة على الصيد، وكان يشبه به الممدوح -الفتح بن خاقان- فكل وصف للأسد ينسحب على ذلك الممدوح، ولقد وصف الأسد بأنه «إذا شاء عادى» أي: والى سريعًا حتى استحوذ على هذه الحيوانات المعروفة بشدة الحذر والسرعة.

والشاهد هو حذف مفعول المشيئة بعد «إذا»، ولو ظهر لصار الكلام مكررًا مرذولاً لأن تقديره: «إذا شاء أن يغادي صرمة غادي».

(١) قاله البحتري يخاطب السحاب ويتمناه ويتودد إليه ويرجوه أن يظل على عادته في الهطول والحلول بين هذين المكانين من أرض نجد «العقيق والزرود»، والتمني ملحوظ من «لو»، والتودد من «شئت»، والرجاء من «عدت».

والشاهد: حذف مفعول المشيئة حذفًا مستحسنًا، ولو ذُكر لصار إلى شيء غثٍّ «وهو الذي لا خير فيه»، وتقديره: «لو شئت أن تعود بلاد نجد عدتها»، والعرب لا يستحسنون ذكر الشيء وظهوره مع إمكان طيه لوجود دليل عليه.

والحاصل أن أهم أسباب حذف مفعول الفعل «شاء»: الإضمار المثير الذي يعقبه التفسير في جواب الشرط بعد «لو» أو «من» أو «إن» أو «إذا»، إلى جانب الإشعار بالرغبة في حصول المحذوف على وجه السرعة، على أن مفعول الفعل «شاء» لا يذكر إلا إذا كان أمرًا غريبًا طريفًا.

(٢) أي: أظهرت المفعول فقلت كذا وكذا، وغرض عبد القاهر أن يقف بنا على قيمة الحذف بالقياس على ما نراه من غثاثة تلك الشواهد عند ظهور المفعول فيها.

(٣) هذا البيت ورد في الغربة والشكوى، وهو يدل على روح شعرية عالية وتجديد في المعاني، وحاصله أن حرارة الشوق وطول البكاء وسطوة التفكير أذابت لحمه وشحمه وأنضبت دموعه حتى لم يبق منه غير التفكر، فلو شاء أن يبكي بكى فكرًا، وصيغة التفعل تدل على مدى معاناة ذلك الفكر ومشقته.

والشاهد أن ذكر المفعول وإن كان كما سبق في «ولو شئت أن أبكي دمًا لبكيته»، فإنه غيره؛ لأن =

فقد نَحَا به نحوَ قوله: «ولو شئت أن أبكي دمًا لبكيته»، فأظهر مفعول «شئت» ولم يقل: «فلو شئت بكيت تفكرًا» لأجل أن له غرضًا لا يتم إلا بذكر المفعول، وذلك أنه لم يُرد أن يقول: «ولو شئت أن أبكي بكيت كذلك»، ولكنه أراد أن يقول: قد أفناني النحول، فلم يبق منِّي وفيَّ غيرُ خواطر تجُول، حتى لو شئت بكاءً فمريتُ جفوني، وعصرْتُ عيني ليسيل منها دمعٌ لم أجده، ولخرج بدل الدمع التفكُّر. فالبكاء الذي أراد إيقاع المشيئة عليه مُطْلَقٌ مُبهمٌ غير مُعدًّي إلى «التفكر» البتة، و«البكاء» الثاني مقيّدٌ معدًّي إلى التفكر[1]، وإذا كان الأمر كذلك صار الثاني كأنه شيء غير الأول[2]، وجرى مجرى أن تقول: «لو شئت أن تعطي درهمًا أعطيت درهمين»، في أن الثاني لا يصلُح أن يكون تفسيرًا للأول.

واعلم أن هذا الذي ذكرنا ليس بصريح «أكرمت وأكرمني عبد الله»، ولكنه شبيهٌ به في أنه إنما حُذِف الذي حُذِف من مفعول «المشيئة» و«الإرادة»؛ لأن الذي يأتي في جواب «لو» وأخواتها يدل عليه[3].

= بكاء الدماء فيه غرابة وطرافة فيحسن ذكره، أما ذكر المفعول في «فلو شئت أن أبكي بكيت تفكرًا»، فإنه لازم لأن الغرض لا يتم إلا بذكره وحذفه يؤدي إلى إبهام المعنى وسوء تقديره، فليست المسألة مجرد استحسان وغرابة، وفي تحليل الشيخ عقب البيت ما يدل على هذا.

(١) أي: على النحو الذي جاء عليه البيت «فلو شئت أن أبكي بكيت تفكرًا»، فالمضارع «أبكي» مطلق ولم يقصد تعديته إلى شيء، والماضي «بكيت» معدّي إلى «تفكرًا»، فالصياغة معبرة عن دقيق مراد الشاعر، أي: لو شئت أن أبكي كما هي عادة الناس في البكاء بكيت تفكرًا؛ لأنه لم يبق مني غير التفكر الذي أكابد مشقاته، ولو حذف المفعول فقال: «فلو شئت بكيت تفكرًا»؛ لتوهم أن المقصود: لو شئت أن أبكي تفكرًا بكيته، وليس بذاك فذكر المفعول هنا لازم من أجل هذا.

(٢) أي: صار ما يتعدى إليه الفعل الثاني غير ما يتعدى إليه الأول، فلو حذف الأول لم يكن الثاني دليلاً عليه بخلاف: «إذا شئت غنتني» و«إذا شاء عادى»... إلخ؛ لأن المفعول المحذوف في هذين أصل للفعل المذكور ومصدره بحيث يبقى الجزاء المذكور دليلاً على المفعول المحذوف، فأصل «إذا شئت غنتني» إذا شئت أن تغنيني غنتني.

(٣) أي أن هذا المثال «أكرمت وأكرمني عبد الله» صريح في الحذف من الأول لدلالة الثاني عليه، لكن حذف مفعول «شاء» بعد «لو» وأخواتها ليس صريحًا في هذا ولكنه شبيه به، ولم يكن حذف مفعول «شاء» صريحًا في هذا النوع من الحذف؛ لأن الصريح منه يجوز فيه العكس أي الحذف من الثاني لدلالة الأول عليه، ففي «أكرمت وأكرمني عبد الله» تقول: «أكرمت عبد الله وأكرمني»، ويكون أحسن، وهذا لا يجوز مع مفعول المشيئة، ففي قول الشاعر: «لو شئت عدت بلاد نجد...» لا يجوز أن نحذف الثاني «الجواب»، ونظهر الأول «المفعول»، فنقول: «لو شئت أن تعود بلاد نجد»؛ لأن تمام المعنى يتوقف على ذكر الجواب، وحاصل هذا أن الحذف من الأول لدلالة الثاني عليه لا يجوز عكسه إلا إذا كان صريحًا في مثل: «أكرمت عبد الله وأكرمني».

[المفعول بين الحذف والتصريح]

وإذا أردت ما هو صريحٌ في ذلك، ثم هو نادر لطيفٌ ينطوي على معنى دقيق وفائدة جليلة[١]، فانظر إلى بيت البحتري:

قـد طلبنـا فلـم نجـدْ لَـكَ في السُّـؤ ... دد والمجــــد والمكـــــارم مِـــــثلا

المعنى: قد طلبنا لك مثلاً، ثم حُذف؛ لأن ذكره في الثاني يدل عليه، ثم إن للمجيء به كذلك من الحسن والمزية والروعة ما لا يخفى، ولو أنه قال: «قد طلبنا لك في السؤدد والمجد والمكارم مِثلاً فلم نجده»، لم تر من هذا الحسن الذي تراه شيئًا، وسبب ذلك أن الذي هو الأصل في المدح والغرض بالحقيقة هو نفي الوجود عن «المثل»، فأما الطلب فكالشيء يُذكر ليُبني عليه الغرض ويؤكَّدَ به أمره، وإذا كان هذا كذلك فلو أنه قال: «قد طلبنا لك في السُّؤدد والمجد والمكارم مِثلاً فلم نجده»، لكان يكون قد ترك أن يوقع نفي الوجود على صريح لفظ «المثل»، وأوقعه على ضميره، ولن تبلُغَ الكنايةُ مبلغَ التصريح أبدًا[٢].

ويُبيِّن هذا، كلامٌ ذكره الجاحظ في كتاب «البيان والتبيين»، وأنا أكتب لك الفصل حتى تستبين الذي هو المراد، قال:

«والسُّنَّة في خُطبة النكاح أن يطيل الخاطب ويقصِّر المجيبُ، ألا ترى أن قيس بن خارجة بن سنان لما ضرب بسيفه مؤخرة راحلة الحاملين في شأن حَمالة دَاحس والغبراء[٣]، وقال: مالي

(١) يذكر الشيخ هنا أن هذا النوع من الحذف الصريح توجد له شواهد يكون الحذف فيها لطيفًا وينطوي على فوائد جمة، وهذا إقرار ضمني بأن المثال السابق منه «أكرمت وأكرمني عبد الله» لا لطف فيه.

(٢) الكناية هنا بمعناها اللغوي وهو الخفاء، ولا شكَّ أن ذكر الضمير فيه خفاء ولا يبلغ مرتبة التصريح بالاسم الظاهر في الوضوح. والشيخ يعول في بيان قيمة حذف المفعول في هذه الفقرة على الغرض، والغرض من ذلك البيت هو المدح الذي يتمحور في نفي وجود مثيل للممدوح، وأنه لا نظير له في تلك الصفات، فمن المناسب حذف المفعول ليصل بسرعة إلى غرضه وهو عدم الوجود: «طلبنا فلم نجد»، ثم إنه لو ظهر المفعول مقدمًا أو مؤخرًا، فقلنا: «طلبنا مثلاً لك في المجد والمكارم فلم نجده»، أو «طلبنا لك في المجد والمكارم مثلاً فلم نجده» ترتب عليه وقوع عدم الوجود على ضمير المِثْل، ولا شكَّ أن نفي الوجود لصريح لفظ المثل أوقع وأفخم للمدح من نفي ضميره في «فلم نجده»، وفيه من البيان بعد الإبهام ما لا يخفى.

والشاهد أن في ذلك البيت حذفًا صريحًا من الأول لدلالة الثاني عليه، وهو ينطوي على فوائد جليلة.

(٣) الحمالة: الدية، والحاملان اللذان حملا تلك الدية.

فيها أيُّها العَشَمتان[1]؟ قالا: بل ما عندك؟ قال: عندي قِرَى كلِّ نازل، ورِضَا كلِّ ساخط، وخطبة من لَدُن تطلع الشمس إلى أن تغرُب، آمر فيها بالتواصل، وأنهى فيها عن التقاطع.

قالوا: فخطب يومًا إلى الليل، فما أعاد كلمة ولا معنى. فقيل لأبي يعقوب: هلا اكتفى بالأمر بالتواصل عن النهي عن التقاطع؟ أوليس الأمر بالصلة هو النهي عن القطيعة؟ قال: أو ما علمتَ أن الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والتكشيف»[2].

انتهى الفصل الذي أردتُ أن أكتبه، فقد بَصَّرك هذا أن لن يكون إيقاعُ نفي الوجود على صريح لفظ المِثْلِ، كإيقاعه على ضميره.

[تعدية أحد الفعلين للمفعول الصريح والآخر لضميره]

وإذ قد عرفت هذا، فإن هذا المعنى بعينه قد أوجب في بيت ذي الرمة أن يضع اللفظ على عكس ما وضعه البحتري، فيُعمل الأول من الفعلين، وذلك قوله:

ولم أَمْدَحْ لأَرضيه بشعري لئيمًا أن يكون أصاب مالا[3]

أعمل «لم أمدح» الذي هو الأول في صريح لفظ «اللئيم»، و«أرضى» الذي هو الثاني[4] في ضميره، وذلك لأن إيقاع نفي المدح على اللئيم صريحًا، والمجيء به مكشوفًا ظاهرًا هو الواجب من حيث كان أصلَ الغرض، وكان الإرضاء تعليلاً له، ولو أنه قال: «ولم أمدح

---

(١) العشمتان: مثنى عَشمة، وهو الكبير الهرم اليابس من الهزال.

(٢) هذا ليس على إطلاقه، وإنما لكلِّ مقام مقال، وهو إنما رجَّح الإفصاح والبيان والإطناب لحاجة الموضوع إليه، وهو الأمر بالتواصل والنهي عن التقاطع.

(٣) المعنى: ولم أمدح لئيمًا لأرضيه بشعري طمعًا فيما عنده من مال، وقد توخى الدقة في صياغة قوله: «أن يكون قد أصاب مالاً»؛ لأنه يدل على غنى طارئ ومال أصابه، وهو يتلاءم مع الوصف باللؤم، والدقة كذلك في تعدية الفعل الأول «أمدح» إلى الاسم الظاهر «لئيمًا»؛ لأنه غرض أصيل، وتعدية الفعل الثاني «أرضيه» إلى ضميره؛ لأنه تعليل، وما يتعلق به غرض أصيل فهو أولى بالبيان والظهور.
وليس في البيت حذف، ولكن جاء الشيخ به؛ لأنه مثل بيت البحتري السابق في أن الفعل الذي يتعلق به غرض أصيل هو الذي يتعدى إلى مفعول صريح ظاهر سواء تأخر ذلك الفعل كما في بيت البحتري: «طلبنا فلم نجد لك... مثلاً»، أم تقدم كما في بيت ذي الرمة «ولم أمدح لأرضيه بشعري لئيمًا»، وإن كان تأخير المفعول يعقد المعنى إلى حد ما، فكان الأولى أن يأتي في موضعه قبل التعليل؛ لأنه لا يعلل لنفي المدح مطلقًا، ولكنه يعلل لنفيه عن اللئيم.

(٤) لو أن الشيخ ترك «الذي هو الأول» و«الذي هو الثاني» لكان أليق وأفضل لحسن الأسلوب دون ما تأثير على المعنى المراد.

لأرضي بشعري لئيمًا» لكان يكون قد أبهم الأمر فيما هو الأصل، وأبانه فيما ليس بالأصل؛ فاعرفه.

ولهذا[(١)] الذي ذكرنا -من أن للتصريح عملاً لا يكون مثل ذلك العمل للكناية- كان لإعادة اللفظ في مثل قوله تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: ١٠٥]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ۞ اللهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ١-٢] من الحسن والبهجة ومن الفخامة والنبل ما لا يخفى موضعه على بصير، وكان لو تُرِكَ فيه الإظهار إلى الإضمار فقيل: «وبالحق أنزلناه وبه نزل»، و«قل هو الله أحد، هو الصمد» لعدمت الذي أنت واجده الآن[(٢)].

فصل

قد بان الآن واتَّضح لمن نظر نظر المتثبِّت الحصيف الراغب في اقتداح زناد العقل والازدياد من الفضل، ومن شأنه التوْق إلى أن يعرف الأشياء على حقائقها، ويتغلغل إلى دقائقها، ويربأ بنفسه عن مرتبة المقلّد الذي يجري مع الظاهر ولا يعدو الذي يقع في أول الخاطر أن الذي قلت في شأن «الحذف» وفي تفخيم أمره، والتنويه بذكره، وأن مأخذه مأخذٌ يشبه السحر ويبهر الفِكر، كالذي قلتُ[(٣)].

وهذا فنٌ آخر من معانيه عجيبٌ، وأنا ذاكره لك. قال البحتري في قصيدته التي أولها:

أَعَنْ سَفَهٍ يوم الأُبَيْرِق أم حُلْمِ

---

(١) أي: ومن أجل هذا الذي ذكرنا من أن للتصريح بالمفعول عندما يقتضيه المعنى أثرًا حسنًا لا نجده عند ذكر ضميره.. كان لإعادة اللفظ في الآيتين المذكورتين حسنًا وبهجةً وفخامةً لا تكون لو تُرك الاسم الظاهر وعبر بضميره.

وقد انتقل الشيخ من الحديث عن الحذف إلى الحديث عن الذكر لمناسبة بين الأمرين في تدرج لا نشعر معه بأي فجوة بين المعالجتين.

هذا، وقد عدَّ الخطيب قوله تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: ١٠٥]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ۞ اللهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ١-٢] من الإظهار بعد الإضمار لزيادة التمكين [راجع: الإيضاح بتعليق الصعيدي (١/ ١١٣)]، وكان حريًّا به أن يعتد بالأثر النفسي للإظهار، والذي أشار إليه عبد القاهر فيما ذكره من الحسن والبهجة والفخامة.

(٢) أي: من الحسن والبهجة والتفخيم.

(٣) حاصله: قد بان واتضح لمن نظر وتأمل في الشواهد السابقة أن الذي قلت في صدر باب الحذف من التنويه بشأنه، وأنه يشبه السحر هو ما رأيت وثبت بالشواهد.

وهو يذكر محاماة الممدوح عليه وصيانته له، ودفعه نوائب الزمان عنه:

وكـم ذُدْت عنِّي مِنْ تَحَامُلِ حـادثٍ وسـورة أيـام حَـزَزْن إلى العَظْـمِ [١]

الأصل لا محالة: حززن اللحم إلى العظم، إلا أن في مجيئه به محذوفًا، وإسقاطه لـه مـن النطق، وتركه في الضمير [٢] مزية عجيبة وفائدة جليلة، وذاك أن من حذق الشاعر أن يوقع المعنى في نفس السامع إيقاعًا يمنعه به من أن يُتوهم في بَدْء [٣] الأمر شيئًا غير المراد، ثم ينصرف إلى المراد، ومعلوم أنه لو ظهر المفعول فقال: «وسَوْرة أيام حززن اللحم إلى العظم» لجاز أن يقع في وهم السامع إلى أن يجيء إلى قوله: «إلى العظم» أن هذا الحزَّ كان في بعض اللحم دون كله، وأنه قطع ما يلي الجلد ولم ينته إلى ما يلي العظم، فلما كان كذلك، ترك ذكر «اللحم» وأسقطه من اللفظ، ليُبرئ السامع من هذا الوهم، ويجعله بحيث يقع المعنى منه في أُنف الفهم [٤]، ويتصور في نفسه من أول الأمر أن الحزَّ مضى في اللحم حتى لم يَرُدَّه إلا العظم [٥].

أفيكون دليلٌ أوضحَ من هذا وأبين وأجلى في صحة ما ذكرتُ لك، من أنك قد ترى ترك الذكر أفصح من الذكر، والامتناع من أن يبرز اللفظُ من الضمير أحسن للتصوير؟

---

(١) يمدح البحتري أبا الصقر الشيباني بالمروءة والشهامة، فكثيرًا ما دفع عنه قسوة الأحداث وسطوة الأيام، وقد صوَّر ما وقع عليه من الأحداث، فجعله تحاملاً وظلمًا، وجعل للأيام سورة وسطوة من باب الاستعارة المكنية التي امتدت فيها الصورة وتركبت لبيان مدى ما فعلته تلك الأيام، «حززن إلى العظم» أي: حززن اللحم إلى العظم، فحذف المفعول للإشعار بأنه لم يبق من اللحم شيئًا يذكر، وأن الحز مضى في اللحم حتى لم يرده إلا العظم.

(٢) «تركه في الضمير» يعني إضماره وجعله يلزم ضمير النفس مخفيًا مطويًا، وقد سبق في كلام الشيخ ما يدل على هذا أكثر من مرة وتوضع نقطة بعد كلمة مرة.

(٣) «في بدء الأمر» قيدٌ مهم يدل على أنه توهمٌ مؤقت، لكنه غير مرغوب في مجال الفصاحة؛ لأن الانطباع الأول مهم، فلو ذكر المفعول فقال: وسورة أيام حززن اللحم إلى العظم، لتبادر للذهن وقبل أن يصل «إلى العظم» أن الحزّ كان لبعض اللحم، وأنه لم يصل للعظم، فحذف المفعول ليمنع هذا الانطباع، ولو كان مؤقتًا.

(٤) أُنف المعنى: أول ما يقع في النفس منه.

(٥) هذه اللمحة التذوقية من سمات الذوق العالي عند عبد القاهر، والتي لا يكاد يلمحها غيره، وفيه دلالة على تفاعل الناقد مع الشاعر، وكأنه يمدح معه ويشعر برقي إحساسه وصدقه.

فصل

القول على فروق في الخبر

أول ما ينبغي أن يعلم منه أنه ينقسم إلى خبر هو جزء من الجملة لا تتم الفائدة دونه، وخبر ليس بجزء من الجملة، ولكنه زيادة في خبر آخر سابق له[١]، فالأول خبر المبتدأ كمنطلق في قولك: «زيد منطلق»، والفعل كقولك: «خرج زيدٌ»[٢]، فكل واحد من هذين جزء من الجملة، وهو الأصل في الفائدة. والثاني هو الحال كقولك: «جاءني زيد راكبًا»، وذاك لأن الحال خبرٌ في الحقيقة، من حيث إنك تُثبِتُ بها المعنى لذي الحال، كما تُثْبِتُ بخبر المبتدأ للمبتدأ، وبالفعل للفاعل.

ألا تراك قد أثبتَّ «الركوب» في قولك: «جاءني زيد راكبًا» لزيد إلا أن الفرق أنك جئت به لتزيد معنىً في إخبارك عنه بالمجيء، وهو أن تجعله بهذه الهيئة في مجيئه، ولم تجرِّد إثباتك للركوب ولم تُباشره به، بل ابتدأت فأثبت المجيء، ثم وصلت به الركوب، فالتبس به الإثبات على سبيل التبع للمجيء، وبشرط أن يكون في صلته، وأما في الخبر المطلق نحو: «زيد منطلق» و«خرج عمرو»، فإنك مثبت للمعنى إثباتًا جرَّدته له، وجعلتُه يُباشره من غير واسطة، ومن غير أن تتسبب بغيره إليه؛ فاعرفه[٣].

[الفرق بين الإثبات بالاسم والإثبات بالفعل]

وإذ قد عرفت هذا الفرق، فالذي يليه من فروق الخبر هو الفرق بين الإثبات إذا كان بالاسم، وبينه إذا كان بالفعل، وهو فرق لطيف تمسُّ الحاجة في علم البلاغة إليه.

---

(١) ينطلق عبد القاهر في حديثه عن الخبر من مقررات النحاة، لكنه يجاوزها إلى الدلالات التركيبية التي قد تسمِّي الشيء بغير اسمه المعروف كالحال، فإن دلالة التركيب اقتضت عدَّه خبرًا زائدًا.

(٢) هذه جملة فعلية من فعل وفاعل، لكن الشيخ ينظر للعلاقة بين هذين الجزءين من زاوية ما بينهما من إثبات وإخبار، فيكون الفعل خبرًا في المعنى للفاعل.

(٣) حاصل هذا أن الفروق بين الخبر تتعدد بحسب تعدد أنواع الخبر، فمن جهة الأصالة وعدمها يتنوع إلى خبر أصلي مباشر، وهو الجزء من الجملة الذي لا تتم الفائدة إلا به، مثل: «محمد مجتهد»، و«اجتهد محمد»، ويقابله الخبر الزائد الذي يلتبس بالخبر الأصلي على سبيل التبعية، مثل: «جاء محمد راكبًا»، فالركوب ملتبس بالمجيء تابع له، وقد تحقق شرط عده خبرًا زائدًا، وهو كونه في صلة وبعد تمام المعنى، وعلى هذا فالخبر الأصلي لا يتم المعنى إلا به، والخبر الفرعي زائد يتم المعنى بدونه، ولكنه يزيد في الفائدة.

وبيانه: أن موضع الاسم على أن يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدُّده شيئًا بعد شيء، وأما الفعل فموضوعه على أنه يقتضي تجدُّد المعنى المثبت به شيئًا بعد شيء[(١)].

فإذا قلت: «زيد منطلق»، فقد أثبت الانطلاق فعلاً له من غير أن تجعله يتجدَّد ويحدث منه شيئًا فشيئًا، بل يكون المعنى فيه كالمعنى في قولك: «زيد طويل» و«عمرو قصير»، فكما لا تقصد ها هنا إلى أن تجعل الطول أو القصر يتجدد ويحدث، بل توجبهما وتثبتهما فقط، وتقضي بوجودهما على الإطلاق، كذلك لا تتعرض في قولك: «زيد منطلق» لأكثر من إثباته لزيد.

وأما الفعل، فإنه يُقصَد فيه إلى ذلك[(٢)]، فإذا قلت: «زيدٌ ها هو ذا ينطلق» فقد زعمت أن الانطلاق يقع منه جزءًا فجزءًا، وجعلته يزاوله ويزجِّيه[(٣)].

وإن شئت أن تُحسَّ الفرق بينهما من حيث يلطُف، فتأمل هذا البيت:

لا يـألف الـدرهمُ المضروبُ خرقتنـا ... لكــن يمــرُّ عليهــا وهــو مُنطلــق [(٤)]

---

(١) أي أن الخبر من جهة الاسمية والفعلية يتنوع إلى: خبر اسمي ويفيد الاستمرار، وخبر فعلي ويفيد التجدد ولاسيما المضارع.

(٢) أي: يقصد فيه إلى التجدد والحدوث شيئًا فشيئًا، فاسم الإشارة يعود إلى ما سبق نفيه مع الاسم «من غير أن تجعله يتجدد... إلخ».

(٣) زجَّيته بالتضعيف: دفعته برفق، والريح تزجي السحاب: تسوقه سوقًا رفيقًا، ففي التزجية معنى الدفع المتجدد شيئًا بعد شيء.
ومن الأمثلة المذكورة يتضح أن الاسمية والفعلية في المسند «منطلق» و«ينطلق» والاثنان في إطار الجملة الاسمية: «زيد منطلق» و«زيد ينطلق»، وقد تبيَّن أن المسند إذا كان اسمًا، فإنه يفيد مجرد الثبوت، وإذا كان فعلاً، فإنه يفيد الثبوت مع التجدد، أي: ثبوت الفعل للفاعل أو المسند للمسند إليه مع تجدده، أي: حدوثه شيئًا فشيئًا، وقد تناول الخطيب هذا الفرق تحت أغراض كون المسند فعلاً أو اسمًا.

(٤) البيت للنضر بن جؤية بن النضر [معاهد التنصيص (١/ ٢٠٧)]، وقد ورد فيه «صُرَّتنا» بدل «خرقتنا»، ورواية «دلائل الإعجاز» أبلغ؛ لأن الثانية تعني أن لهم صرَّة، وذلك لا يناسب الفخر بالجود المفرط الذي لا يكون معه احتفاظ ولا صرة، أما الخرقة فهي مجرد قطعة من ثوب أو قماش.
وقد جاء المعنى في كناية لطيفة تعددت فيها الوسائط، فالدرهم المضروب لا يألف خرقتهم كناية عن عدم الاحتفاظ به، وهذا كناية عن الجود واستمرار العطاء، ويسمى هذا بـ«التلويح»، وقد شخَّص الدرهم وجعله لا يألف الخرقة ولا يعرفها بما يوحي بحرمانه نعمة الاستقرار بسبب جودهم، ووصف الدرهم بالمضروب إشعار بأنه ما زال يحتفظ ببريقه، وللبريق جذبه، ورغم هذا فإنهم لا يضعفون أمام هذا البريق الجاذب، وهو أدل على كرمهم الفطري، وقد تمَّم المعنى ورشح الصورة بصورة أخرى ممتدة في الشطر الثاني، وفيها احتراس لطيف؛ لأن الصورة الأولى قد توهم أن الدرهم لا يألف خرقتهم لفقرهم، فلما قال: «ولكن يمر عليها» استدرك بما يدل على غناهم مع جودهم، والفعل المضارع =

هذا هو الحسن اللائق بالمعنى، ولو قلته بالفعل: «لكن يمر عليها وهو ينطلق» لم يَحْسُن[1].

[مما لا يصح فيه وقوع الفعل موقع الاسم]

وإذا أردت أن تعتبره حيث لا يخفى أن أحدهما لا يصلح في موضع صاحبه، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالوَصِيدِ﴾ [الكهف: ١٨].

فإن أحدًا لا يشك في امتناع الفعل ها هنا، وأن قولنا: «كلبهم يبسط ذراعيه» لا يؤدي الغرض، وليس ذلك إلا لأن الفعل يقتضي مزاولة وتجدد الصفة في الوقت، ويقتضي الاسم ثبوت الصفة وحصولها من غير أن يكون هناك مزاولةٌ وتزجية فعل ومعنى يحدث شيئًا فشيئًا[2]، ولا فرق بين «كلبهم باسط» وبين أن يقول: وكلبهم واحد مثلاً في أنك لا تُثبت مزاولةً، ولا تجعل الكلب يفعل شيئًا، بل تثبته بصفة هو عليها، فالغرض إذن تأدية هيئة الكلب.

ومتى اعتبرت الحال في الصفات المشبهة وجدت الفرق ظاهرًا بيِّنًا[3]، ولم يعترضك الشك في أن أحدهما لا يصلح في موضع صاحبه، فإذا قلت: «زيد طويل وعمرو قصير»، لم يصلح مكانه «يطول» و«يَقْصر»، وإنما تقول: «يطول» و«يقصر» إذا كان الحديث عن شيء يزيد وينمو كالشجر والنبات والصبي ونحو ذلك مما يتجدَّد فيه الطول أو يحدث فيه القصر،

= «يمر» يدل على التجدد والحدوث، وأن الدراهم لا تنقطع، والتعبير عن الانطلاق بالاسم «منطلق» يدل على الثبوت والاستمرار، وأنه لم يحدث ولو مرة واحدة أن توقف الدرهم في خرقتهم بنية الاحتفاظ.

(١) لأن المضارع يفيد التجدد والحدوث شيئًا فشيئًا، وهو يعني أن الدرهم كان يمر على جيوبهم فيمكث فيها تارة وينطلق تارة، وهذا غير مراد ولا يليق بمقام الفخر الذي يقتضي بلوغهم في الكرم منتهاه، وأن الدرهم كان يمر على جيوبهم دون توقف أبدًا، والمناسب لذلك هو الاسم «منطلق» لدلالته على استمرار الانطلاق.

(٢) حاصل هذا أن التعبير بالفعل المضارع يدل على تجدد الصفة، والتعبير بالاسم يدل على ثبوتها من غير مزاولة وتجدد، ويستدل الشيخ على هذا بمطابقة الاسم «باسط» في قوله تعالى: ﴿وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ﴾ للهيئة والحال التي كان عليها كلب أهل الكهف، لقد كان على حال ثابتة من بسط الذراعين، فلا يبسطها تارة ويقبضها تارة أخرى.

(٣) لأن الفرق بين الصفة المشبهة مثل طويل وقصير، وبين الفعل يطول ويقصر يكون أظهر وأبين.

فأما وأنت تُحدِّثُ عن هيئة ثابتة وعن شيء قد استقر طوله، ولم يكن ثمَّ تزايد وتجدُّد، فلا يصلح فيه إلا الاسم.

[شواهد لا يصلح فيها العكس أي وقوع الاسم موقع الفعل]

وإذا ثبت الفرق بين الشيء والشيء في مواضع كثيرة، وظهر الأمر بأن ترى أحدهما لا يصلح في موضع صاحبه وجب أن تقضي بثبوت الفرق؛ حيث ترى أحدهما قد صلح في مكان الآخر، وتعلم أن المعنى مع أحدهما غيره مع الآخر كما هو العبرة في حمل الخفي على الجليّ[1]، وينعكس لك هذا الحكم[2]، أعني أنك كما وجدت الاسم يقع حيث لا يصلح الفعل مكانه[3]، كذلك تجد الفعل يقع ثُمَّ[4] لا يصلح الاسم مكانه، ولا يؤدي ما كان يؤديه.

فمن البيِّن في ذلك قول الأعشى:

لعَمْري لقد لاحتْ عيونٌ كثيرةٌ ... إلى ضوءِ نارٍ في يفاعٍ تُحرَّقُ

تُشَبُّ لمقرورين يصطليانها ... وباتَ على النار الندى والمحلَّق[5]

---

(١) يعني: إذا رأيت في بادئ النظر أن الاسم يصلح مكان الفعل أو العكس وجب أن تراجع النظر، وأن تقضي بثبوت الفرق بينهما، وأن تعلم أن المعنى مع أحدهما غيره مع الآخر، وأن تقيس ما خفي من ذلك على ما ظهر واتضح.

(٢) أي: كما لا يصلح الفعل مكان الاسم فكذلك العكس.

(٣) مثل قوله تعالى: ﴿وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ﴾[الكهف: ١٨]، وقول الشاعر: «ولكن يمر عليها وهو منطلق».

(٤) إذا كانت الكلمة يتحدد معناها من سياقها، فالمرجح أن (ثم) ها هنا بالفتح وهي ظرف بدليل ما قبلها في قوله: «كما وجدت الاسم يقع حيث لا يصلح الفعل...»، وهي أقوى من «حيث» في المكان البعيد [راجع: «مغني اللبيب» (١/ ١٠٨)، مطبعة الحلبي].

(٥) بالغ الأعشى في وصف المحلق بن ربيعة بالكرم؛ إذ جعل ضوء نار قراه في أعلى مكان «يفاع»، وأقسم على أن عيونًا كثيرة لاحت «استشرفت في لهفة» إليها من شدة ضوئها، والتعبير عن الناس بالعيون مجاز معروف يشير إلى أن الناس من الانبهار وشدة التحديق استحالوا عيونًا، والمقرور: الذي أصابه القر والبرد، واصطلى بالنار: استدفأ.

لقد كان المحلق رجلاً فقيرًا له بنات كثيرة لم تخطب، فأشارت عليه امرأته أن يتعرض للأعشى فيكرمه ليمدحه حتى يُعرف بين الناس، ففعل وبالغ في الإكرام، ووقف الأعشى يمدحه في سوق عكاظ، وما إن انتهى من قصيدته حتى تدافع الناس يخطبن بنات المحلق، ولعل هذه القصة التي وردت تفاصيلها في كتب الأدب تفسِّر شبوب النار لمقرورين اثنين يصطليانها رغم تطلع عيون كثيرة إليها، ولعل الأعشى كان يغمز بهذه التثنية إلى نفسه مع المحلق، لكنه أتقن الصنعة حين كنى عن نسبة الجود للمحلق بطريقة بليغة تجسد الندى، وتجعله يلازم المحلق، ويقوم معه على خدمة تلك النار حتى لا يكف المحتاجون=

معلوم أنه لو قيل: «إلى ضوء نار متحرِّقة» لنَبَا عنه الطبع وأنكرته النفس، ثم لا يكون ذاك النبوُّ وذاك الإنكار من أجل القافية وأنها تفسد به، بل من جهة أنه لا يشبه الغرض ولا يليق بالحال.

وكذلك قوله:

أو كلـــما وَرَدتْ عُكــــاظَ قبيلـــةٌ بَعَثـــوا إليَّ عـــريفهم يتوسَّـــم [1]

وذاك لأن المعنى في بيت الأعشى على أن هناك موقدًا يتجدد منه الإلهاب والإشعال حالاً فحال، وإذا قيل: «متحرقة» كان المعنى أن هناك نارًا قد ثبتت لها وفيها هذه الصفة، وجرى مجرى أن يُقال: «إلى ضوء نار عظيمة» في أنه لا يفيد فعلاً يُفعل، وكذلك الحال في قوله: «بعثوا إليَّ عريفهم يتوسَّم»، وذلك لأن المعنى على توسُّمٍ وتأمل ونظر يتجدَّد من العريف هناك حالاً فحالاً، وتصفُّحٍ منه الوجوه واحدًا بعد واحد، ولو قيل: «بعثوا إليَّ عريفهم متوسمًا» لم يفد ذلك حق الإفادة.

[شاهد آخر من القرآن لا يمكن فيه وقوع الاسم موقع الفعل]

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ﴾ [فاطر: ٣].

= والمقرورون من الاهتداء والاستدفاء، وكأنه يستدرك بهذه الصورة «وبات على النار الندى والمحلق» على ما قبلها «تشب لمقرورين».

والشاهد في التعبير عن صفة النار بالفعل «تحرق» لإفادة تجدد شبوب تلك النار كلما أُمدت بالوقود، وهو مناسب لما يفيده البيت الثاني من قيام المحرق على خدمة تلك النار، ولو عبَّر بالاسم فقال: «متحرقة» لكان مجرد إثبات وصف دون إرادة التجدد التي يفيدها الفعل.

(١) البيت لطريف بن تميم العنبري، وكانت عليه جنايات لقبائل شتى، وكانت فرسان العرب إذا كان أيام عكاظ في الشهر الحرام تقنَّعوا حتى لا يُعرفوا، وذكر عن طريف هذا -وكان شجاعًا- أنه كان لا يتقنع، وكانت كل قبيلة لها ثأر عند طريف تبعث عريفها -وهو رئيسها أو من هو دونه- يتوسَّم أي: يتفرس ويكرر النظر، [راجع: «معاهد التنصيص» للعباسي (١/ ٢٠٤)، عالم الكتب، ١٣٦٧هـ].

والشاهد هو التعبير بالفعل «يتوسم» للدلالة على توسم وتأمل ونظر يتجدد بتجدد المتوسمين أو لتعدد الوجوه التي يتوسمها العريف أو لأن عريفهم يكرر النظر ويدقق في طريف للتعرف على أنه هو، ولو عبَّر بالاسم فقال: بعثوا إليَّ عريفهم متوسمًا لم يفد هذا، على أن التعبير بالفعل وما يدل عليه ينسجم مع الاستفهام الإنكاري؛ لأن كثرة النظر وتجدده مما يدعو للإنكار، وقد حذف مفعول يتوسم للإشعار بكثرة من يقع عليهم التفرس والتوسم والتأمل، وإن كان الغرض الأساسي هو توفّر العناية على إثبات الفعل للفاعل، وأنه موضع الغرابة.

لو قيل: «هل من خالق غير الله رازق لكم»، لكان المعنى غير ما أريد[١].

ولا ينبغي أن يغُرَّك أنا إذا تكلمنا في مسائل المبتدأ والخبر قدَّرنا الفعل في هذا النحو تقدير الاسم كما نقول في «زيد يقوم» إنه في موضع «زيد قائم»، فإن ذلك لا يقتضي أن يستوي المعنى فيها استواءً لا يكون من بَعْده افتراق، فإنهما لو استويا هذا الاستواء لم يكن أحدهما فعلاً والآخر اسمًا؛ بل كان ينبغي أن يكونا جميعًا فعلين أو يكونا اسمين[٢].

[من الفروق في الخبر... الفرق بين زيد منطلق وزيد المنطلق]

ومن فروق الإثبات أنك تقول: زيد منطلق، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، فيكون لك في كل واحد من هذه الأحوال غرض خاص وفائدة لا تكون في الباقي، وأنا أفسِّر لك ذلك.

اعلم أنك إذا قلت: «زيد منطلق» كان كلامك مع من لم يعلم أن انطلاقًا كان لا من زيد ولا من عمرو، فأنت تفيده ذلك ابتداءً[٣].

وإذا قلت: «زيد المنطلق» كان كلامك مع من عرف أن انطلاقًا كان إما من زيد وإما من عمرو، فأنت تُعلمه أنه كان من زيد دون غيره[٤].

والنكتة أنك تُثبت في الأول الذي هو قولك: «زيد منطلق» فعلاً[٥] لم يعلم السامع من أصله أنه كان، وتثبت في الثاني الذي هو «زيد المنطلق» فعلاً قد علم السامع أنه كان، ولكنه لم يعلمه لزيد، فأفدته ذلك، فقد وافق الأول في المعنى الذي له كان الخبر خبرًا، وهو إثبات

---

(١) ورد الفعل «يرزقكم» في سياق الاستفهام الإنكاري بقصد إنكار أي خالق غير الله يرزقهم رزقًا متجددًا وقتًا بعد وقت، بخلاف ما لو عبَّر بالاسم فقال: هل من خالق غير الله رازق لكم، ولا شكَّ أن إنكار غير الله الذي يتجدد عطاؤه ونعمه أقوى في النفي من إنكار الذي يوصف بمجرد العطاء من غير تجدد.

(٢) يواجه عبد القاهر في هذه الفقرة ما شاع عند النحاة من أن «زيد يقوم» في معنى «زيد قائم»، فيرى أن هذا القول المبني على التسامح لا يقتضي استواء المعنى فيهما استواءً تامًا، بل إن بينهما فرقًا نابعًا من اختلاف صيغة اسم الفاعل عن صيغة الفعل، وهذا الفرق الذي يقرره الشيخ بين الصيغتين كالاستدراك منه على ما سبق إليه في صدر «دلائل الإعجاز» من أنه لا تفاضل بين المفردات، وإنما التفاضل والفصاحة بين نظم ونظم.

(٣) «زيد منطلق» لمن لا يعلم الخبر، فهو ابتدائي، عندما يكون المبتدأ علمًا والخبر صفة نكرة.

(٤) «زيد المنطلق» لمن يعلم الخبر، ولا يعلم المسند إليه، عندما يكون المبتدأ علمًا والخبر معرفةً، وكلام الشيخ يفهم منه إفادة القصر في هذه الحالة وأن الانطلاق كان من زيد دون غيره.

(٥) الفعل هنا بمعنى الحدث مجردًا من الزمن.

المعنى للشيء[١]، وليس يقدح في ذلك[٢] أنك كنت قد علمت أن انطلاقًا كان من أحد الرجلين؛ لأنك إذا لم تصل إلى القطع على أنه كان من زيد دون عمرو، كان حالك في الحاجة إلى مَنْ يُثْبته لزيد كحالك إذا لم تعلم أنه كان من أصله[٣].

وتمام التحقيق أن هذا كلام يكون معك إذا كنت قد بُلِّغت أنه كان من إنسان انطلاق من موضع كذا في وقت كذا لغرض كذا، فجوزت أن يكون ذلك كان من زيد، فإذا قيل لك: «زيد المنطلق» صار الذي كان معلومًا على جهة الجواز معلومًا على جهة الوجوب. ثم إنهم إذا أرادوا تأكيد هذا الوجوب أدخلوا الضمير المسمى فصلاً بين الجزئين فقالوا: زيد هو المنطلق[٤].

[دلالة «زيد المنطلق» على القصر]

ومن الفرق بين المسألتين -وهو مما تمسُّ الحاجة إلى معرفته- أنك إذا نكَّرت الخبر جاز أن تأتي بمبتدأ ثانٍ على أن تشركه بحرف العطف في المعنى الذي أخبرت به عن الأول، وإذا عرَّفت لم يجز ذلك.

تفسير هذا أنك تقول: «زيد منطلق وعمرو» تريد «وعمر منطلق أيضًا»، ولا تقول: «زيد المنطلق وعمرو»، ذلك لأن المعنى مع التعريف على أنك أردت أن تثبت انطلاقًا مخصوصًا قد كان من واحد، فإذا أثبته لزيد لم يصح إثباته لعمرو[٥].

---

(١) أي: فقد وافق الثاني «زيد المنطلق» الأول «زيد منطلق» في إثبات الانطلاق لـ«زيد».

(٢) أي: في الإثبات والخبرية.

(٣) حاصل هذا أن «زيد منطلق» و«زيد المنطلق» يتفقان في إثبات الانطلاق لـ«زيد» بغض النظر عن ذلك الفرق الذي تتوقف أهميته على مدى العلم بالمسند إليه ومَنْ هو.

(٤) هذا يعني أن الانطلاق معلوم يقينًا، ولكن المخاطب لا يعلم يقينًا من المنطلق، فهو يتطلع ويطلب معرفة مَنْ هو، فالخبر أقرب بهذا إلى الطلب، وعبارة الشيخ كان من إنسان انطلاق، فجوَّز أن يكون من زيد، فلما قيل: «زيد المنطلق» صار الذي كان معلومًا على جهة الجواز معلومًا على جهة الضرورة والوجوب» هذا النص لا دليل على القصر فيه، وإليه استند البعض في القول بأن تعريف الطرفين لا يفيد القصر سواء تأكد بضمير الفصل «زيد هو المنطلق» أم لم يتأكد به.

والأولى جعل تعريف الطرفين كالتقديم في إمكان إفادة القصر تارة، وعدم إفادته تارة أخرى بحسب حال المخاطب وقرائن الأحوال، وهذا حاصل ما يدل عليه كلام الشيخ.

(٥) حاصل هذا الفرق أن الخبر النكرة يجوز العطف عليه بمبتدأ ثانٍ مثل: «زيد منطلق وعمرو»، فإن «عمرو» معطوف على «زيد»، وهذا يعطيه حكم المبتدأ الثاني، وإذا كان الخبر معرفة فلا يجوز العطف=

ثم إن كان قد كان ذلك الانطلاق من اثنين، فإنه ينبغي أن تجمع بينهما في الخبر فتقول: «زيد وعمر هما المنطلقان» لا أن تفرِّق فتثبته أولاً لزيد، ثم تجيء فتثبته لعمرو.

ومن الواضح في تمثيل هذا النحو قولنا: «هو القائل بيت كذا»، كقولك: «جرير هو القائل:

وليس لسيفي في العظام بقيَّة[1]

فأنت لو حاولت أن تشرك في هذا الخبر غيره، فتقول: «جرير هو القائل هذا البيت وفلان» حاولت محالاً؛ لأنه قوله بعينه[2]، فلا يتصور أن يشرك جريرًا فيه غيره.

[تعريف الخبر لمعنى الجنس على وجوه]

واعلم أنك تجد الألف واللام في الخبر على معنى الجنس، ثم ترى له في ذلك وجوها:

أحدها: أن تقصر جنس المعنى على المخبر عنه لقصدك المبالغة، وذلك قولك: «زيد هو الجواد»، و«عمرو هو الشجاع»، تريد أنه الكامل[3] إلا أنك تخرج الكلام في صورةٍ توهم أن

= عليه؛ إذ لا يصح «زيد المنطلق وعمرو»؛ لأن تعريف الانطلاق أفاد تخصيصه بـ«زيد» دون غيره، وهذا كلام أكثر صراحةً في أن القصر يفاد من تعريف الطرفين، وهو لا يتعارض مع التفصيل السابق؛ لأننا عندما نضم مجموع كلام عبد القاهر في هذا الأمر نجد خلاصته أن الأصل في تعريف الطرفين أن يفيد القصر إلا إذا دلت القرائن على أنه غير مقصود منهما، وفي الفقرة السابقة ما يدل على هذا الاستثناء، وقد استقر رأي الشيخ عند حديثه عن لام الجنسية فيما بعد أن «زيد المنطلق» لا يفيد القصر إلا إذا تقيد بما يدل عليه مثل «زيد المنطلق في حاجتك».

(١) وتمامه في ديوانه: «ولَلسيفُ أشوى وقعةً من لسانيا»، وأشوى من الشوي وهو عدم إصابة القتلة، ويقصد أن لسانه أمضى من السيف وأقطع، وهذا البيت ليس شاهدًا مقصودًا، وإنما الشاهد في «جرير هو القائل» من حيث دلالته الواضحة على أن تعريف الطرفين يفيد القصر؛ إذ لا يجوز العطف عليه، فتقول: «جرير هو القائل والأخطل».

(٢) أي: قول جرير عينه دون غيره.

(٣) الكامل في الصفة لا يعني انفراده بها -فمثلاً «محمد هو الشجاع» لا يعني نفي الشجاعة عمن سواه على الحقيقة، ولكن هو الكامل في تلك الصفة، وكأن الشجاعة لم توجد إلا فيه، وفي هذا عدم اعتداد بشجاعة غيره، ويسمى هذا عند المتأخرين بـ«القصر الادعائي».
وقد عدَّ ابن هشام نحو هذا من استغراق خصائص الأفراد نحو: «زيد الرجل علما» أي: الكامل في هذه الصفة، وهو نوع من الجنسيَّة، ومنه قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ﴾ [راجع: «مغني اللبيب» (١/ ٤٩)، مطبعة عيسى الحلبي].

الجود أو الشجاعة لم توجد إلا فيه، وذلك لأنك لم تعتد بما كان من غيره لقصوره عن أن يبلغ الكمال. فهذا كالأول في امتناع العطف عليه للإشراك، فلو قلت: «زيد هو الجواد وعمرو» كان خَلْفًا من القول[١].

والوجه الثاني: أن تقصر جنس المعنى الذي تفيده بالخبر على المخبر عنه لا على معنى المبالغة وترك الاعتداد بوجوده في غير المخبر عنه[٢]، بل على دعوى أنه لا يوجد إلا منه[٣]. ولا يكون ذلك إلا إذا قيدت المعنى بشيء يخصِّصه ويجعله في حكم نوع برأسه، وذلك كنحو أن يفيد بالحال والوقت كقولك: هو الوفي حين لا تظن نفسي بنفس خيرا، وهكذا إذا كان الخبر بمعني يتعدي ثم اشترطت له مفعولا مخصوصًا كقول أن الأعشى:

هو الواهبُ المئة المصطفاةَ إمّا مَخاضًا وإمّا عِشَارا[٤]

---

(١) لأن قوله: «زيد هو الجواد» يعني قصر الجود على «زيد»، وأنه وحده الكامل في هذه الصفة، لكن العطف يعني أن غيره يشاركه في هذه الصفة، فيقع التناقض بين صدر الكلام وعجزه.

(٢) هذا النوع أقوى من الأول؛ لأنك في الأول تثبت الصفة للموصوف حتى يبلغ فيها الكمال وتنفيها عن غيره على سبيل المبالغة والادعاء وعدم الاعتداد بوجود هذه الصفة عند ذلك الغير، أما في النوع الثاني، فإننا نثبت الصفة للموصوف وننفيها عن غيره على سبيل الحقيقة، ومن غير مبالغة؛ لأن هذا الموصوف ينفرد بالصفة، وهذا يقتضي أن نقيد تلك الصفة بما يجعلها جنسًا قائمًا برأسه ونوعًا خاصًّا حتى يمكن أن ينفرد بها، نحو: «هو الوفي حين لا تظن نفسٌ بنفس خيرًا»، أي: هو وحده الوفي حين ينعدم الوفاء، فقد انفرد بهذا المعنى الذي لا يوجد ولا يتكرر إلا منه.
بخلاف قولنا في النوع الأول مثلاً: فلان هو الوفي، وفلان هو القائل هذا البيت؛ فهذا ادعاء كمال الموصوف في الصفة حتى كأنه ينفرد بها ادعاء ومبالغة، كما أن هذه الصفة ليست جنسًا قائمًا برأسه ولا يتصور تكرارها.

(٣) لو قال: «بل على إثبات أنه لا يوجد إلا منه» لكان مقبولاً معقولاً؛ لأن انفراد الموصوف بالصفة دون غيره في النوع الثاني حقيقة، وليس دعوى أو ادعاء طالما كان الوصف جنسًا قائمًا بذاته ونوعًا خاصًّا، مثل: «هو المخلص في زمن انعدم فيه الإخلاص» و«هو الكريم بكل ما يملك»، ولم يلتفت المتأخرون لهذا النوع من القصر الذي تكون الصفة المقصورة فيه جنسًا قائمًا برأسه، وإن استفادوا من النوع الأول القصر الادعائي، ومن النوع الثاني القصر التحقيقي.

(٤) أفرد الأعشى الممدوح بعطاء نادر لا يوجد عند غيره، فهو الذي يعطي دون انتظار مقابل «الواهب»، وهذا العدد الكبير من الإبل من أفضل ما عنده «المصطفاة» والتي قد لا تهون على غيره؛ لأنها أوشكت أن تثمر وتنجب «المخاض» أو قاربت ذلك؛ لأنها في العاشر «العشار».
والشاهد: قصر المسند المعرف بـ«أل» الدالة على الجنس على المسند إليه، وقد أثبت انفراد الموصوف بالصفة من غير مبالغة أو ادعاء، وساعد على هذا تقييد الصفة بما يدل على عطاء لا يوجد عند غيره، وهو في حكم الجنس القائم بذاته.

فأنت تجعل الوفاء[١] في الوقت الذي لا يفي فيه أحد نوعًا خاصًا من الوفاء[٢]، وكذلك تجعل هبة المئة من الإبل نوعًا خاصًا، وكذا الباقي. ثم إنك تجعل كل هذا خبرًا على معنى الاختصاص، وأنه للمذكور دون من عداه.

ألا ترى أن المعنى في بيت الأعشى: أنه لا يهب هذه الهبة إلا الممدوح؟ وربما ظنَّ الظانُّ أن اللام في «الواهب المئة المصطفاة» بمنزلتها في نحو «زيد هو المنطلق» من حيث كان القصد إلى هبة مخصوصة كما كان القصد إلى انطلاق مخصوص[٣]. وليس الأمر كذلك؛ لأن القصد ها هنا إلى جنس من الهبة مخصوص لا إلى هبة مخصوصة بعينها، يدلك على ذلك أن المعنى على أنه يتكرر منه، وعلى أن يجعله يهب المئة مرة بعد أخرى، وأما المعنى في قولك: «زيد هو المنطلق» فعلى القصد إلى انطلاق كان مرة واحدة، لا إلى جنس من الانطلاق، فالتكرر هناك غير متصور، كيف؟ وأنت تقول: «جرير هو القائل: «وليس لسيفي في العظام بقية» تريد أن تثبت له قيل هذا البيت وتأليفه[٤]. فافصل بين أن تقصد إلى نوع فعلٍ، وبين أن تقصد إلى فعل واحد متعين حاله في المعاني حال زيد في الرجال في أنه ذاتٌ بعينها.

والوجه الثالث: أن لا يقصد قصر المعنى في جنسه على المذكور لا كما كان في «زيد هو الشجاع» تريد أن لا تعتد بشجاعة غيره، ولا كما ترى في قوله: «هو الواهب المئة المصطفاة» ولكن على وجه ثالث، وهو الذي عليه قول الخنساء:

إذا قبح البكاء على قتيل ... رأيت بكاءك الحسن الجميلا[٥]

---

(١) في الشاهد السابق «هو الوفي حين لا تظن نفسٌ بنفس خيرًا».
(٢) يتميز هذا النوع بأنه طبع وعادة، وليس وفاءً واحدًا في موقف محدد بدليل الظرف الذي قيد به، ومثله: «أنت الوفي حين لا يفي أحد».
(٣) أي هذا تعليل خاطئ لفكرة خاطئة هي التسوية بين «هو الواهب المئة المصطفاة...» و«زيد هو المنطلق»؛ لأن الهبة ليست هبة مخصوصة كالانطلاق المخصوص، ولكنها جنس من الهبة غير معين بصفة أو محدد بوقت، والمعنى أنه الذي من شأنه أن يهب المئة أبدًا، وأن ذلك عادته ويقع منه كثيرًا.
(٤) تتضمن هذه الفقرة فرقًا آخر بين النوع الأول والنوع الثاني، وهو فرق مترتب على الأول، فكون المعنى أو الوصف المقصور جنسًا قائمًا بذاته يترتب عليه أنه يتكرر، وليس كذلك الوصف في النوع الأول؛ لأنه وصف لا يتكرر، وهذا واضح في بعض الأمثلة، نحو: فلان هو القائل هذا البيت، فلا يتصور منه تكرار قول البيت نفسه.
(٥) يعني: إذا قبح البكاء على قتيل من عامة الناس، فلست كسائر الناس، وعلى مثلك فلتبك البواكي، ويكون البكاء عليك حسنًا جميلاً مرغوبًا لمآثرك، بيد أن التنكير لا يؤدي المطلوب كما يؤديه التعريف=

لم تُرد أن ما عدا البكاء عليه فليس بحسن ولا جميل، ولم تقيد الحسن بشيء، فيتصوَّر أن يقصر على البكاء كما قصر الأعشى هبة المئة على الممدوح[١]، ولكنها أرادت أن تقرّه في جنس ما حُسْنُه الحُسْن الظاهر الذي لا ينكره أحد ولا يشك فيه شاك.

ومثله قول حسان:

وإنّ سَنَام المجد من آل هاشم ... بنو بِنْت مخزوم ووالدُك العبدُ[٢]

أراد أن يثبت العبودية ثم يجعله ظاهر الأمر فيها ومعروفًا بها، ولو قال: «ووالدك عبد» لم يكن قد جعل حاله في العبودية حالة ظاهرة متعارفة.

وعلى ذلك قول الآخر:

أسودٌ إذا ما أبدت الحرب نابها ... وفي سائر الدهر الغيوث المواطر[٣]

= بـ«أل»؛ لأنها تريد: رأيت بكاءك جنسًا مستقلاً معروفًا، فهو البكاء الظاهر حسنه وجماله، والذي لا ينكر حسنه وجماله أحد.
والشاهد: أن تعريف المسند «الحسن الجميلا» لا يفيد القصر؛ لأنها لم تُرد أن ما عدا البكاء عليه ليس بجميل ولا حَسَن، ولكن أرادت أن تدخله في جنس ما حُسْنه الحسن الظاهر الذي لا يُنكره أحد.
وقد خالف الرازي فقال: «لو جُعل ذلك مفيدًا للحصر على وجه المبالغة لم يكن فيه خلل» [نهاية الإيجاز، ١٦١ت بكر شيخ أمين، دار العلوم للملايين، ١٩٨٥م]، وهو يؤسس بهذا لاتجاه يرى أن تعريف الطرفين يفيد القصر دائمًا.

(١) علة عبد القاهر في منع القصر في هذا البيت أن الخنساء لم تُقيد الحَسن بشيء، فيتصوَّر أن يقصر على بكاء أخيها، كما قصر الأعشى هبة المئة على الممدوح، ولكن يبدو أن كفة الرازي في إمكان القصر أرجح، وليس من الضروري لقصر الصفة على الموصوف أن تقيد الصفة بشيء.

(٢) يخاطب الشاعر أبا سفيان قبل إسلامه وأيام عدائه للرسول ﷺ، فيقول: إن ذرا المجد وأعلاه من آل هاشم كناية عن محمد -عليه الصلاة والسلام- الذي حاز شرف الانتساب إلى جهتين: «آل هاشم» و«بنو مخزوم»، أما أبو سفيان فدون ذلك، وكأن أباه بالقياس لهؤلاء وهؤلاء عبد.
والشاهد أن تعريف الخبر هنا لا يفيد القصر عند الشيخ، ولكن يفيد إثبات أن عبودية والده بالقياس لشرف آل هاشم.. أمر ظاهر، ولو قال: «عبد» بالتنكير لم يفد هذا المعنى، واللافت أن عبد القاهر قال بأن «أل» في هذين البيتين للجنس، ثم فسَّرها تفسيرًا يجعلها للعهد.

(٣) يصف هؤلاء القوم بالشجاعة فيشبههم بالأسود، وبالكرم فيشبههم بالغيوث المواطر، والتقدير: هم أسود، وهم الغيوث المواطر. بيد أنه نكر في «أسود» وعرف في الغيوث المواطر لمزيد اهتمام بهذه الصفة التي هُمْ عليها أبد الدهر، ولا تخفى تلك المؤاخاة اللطيفة بين الأسود وتكشير الحرب عن نابها.
والشاهد هو تعريف «الغيوث المواطر» بالألف واللام تعريفًا لا يفيد القصر، ولكن لتقرير المعنى وبيان أن كونهم كذلك أمر ظاهر مشهور لا ينكر.

[التعريف المبني على التقدير والتصوير]

واعلم أن للخبر المعرّف بالألف واللام معنى غير ما ذكرت لك، وله مسلك ثَمَّ دقيق ولمحة كالخَلْس يكون المتأمل عنده كما يقال: «يُعرَّفُ ويُنكَّرُ» وذلك قولك: «هو البطل الحامي»، و«هو المتقى المرتجى»، وأنت لا تقصد شيئًا مما تقدم، فلست تشير إلى معنى قد علم المخاطب أنه كان، ولم يعلم أنه ممن كان كما مضى في قولك: «زيد هو المنطلق»[1]، ولا تريد أن تقصر معنى عليه على معنى أنه لم يحصل لغيره على الكمال كما في قولك: «زيدٌ هو الشجاع»، ولا أن تقول: إنه ظاهر أنه بهذه الصفة، كما كان في قوله: «ووالدك العبد»[2]، ولكنك تريد أن تقول لصاحبك: هل سمعت بالبطل المحامي؟ وهل حصّلت معنى هذه الصفة؟ وكيف ينبغي أن يكون الرجل حتى يستحق أن يقال ذلك له وفيه؟ فإن كنت قتلته عِلمًا وتصورته حق تصوره، فعليك صاحبك واشدد به يدك، فهو ضالتُك وعنده بُغيتُك، وطريقه طريق قولك: هل سمعت بالأسد؟ وهل تعرف ما هو؟ فإن كنت تعرفه، فزيد هو هو بعينه.

ويزداد هذا المعنى ظهورًا بأن تكون الصفة التي تريد الإخبار عن المبتدأ مجراة على موصوف كقول ابن الرومي:

هو الرجل المشروك في جُلِّ ماله ... ولكنه بالمجد والحمد مُفْرَدُ

تقديره: كأنه يقول للسامع: فكر في رجل لا يتميز عُفَاتُه وجيرانه ومعارفه عنه في ماله

---

(١) سبق أن نحو «زيد المنطلق» و«زيد هو المنطلق» يقال لمن علم أن انطلاقًا كان ولم يعلم ممن كان أمن زيد أم من عمرو؟ فعُيّن له أحدهما، وقد سبق في كلام الشيخ ما يدل على إفادة القصر بقصد المبالغة ونفي الكمال في الصفة عن غيره.

(٢) حاصل ما سبق: يكون تعريف الخبر لمعنى الجنس على وجوه يفيد بعضها القصر مثل:

١ـ محمد هو الشجاع، وفلان هو القائل هذا البيت، ونحو هذا مما يفيد قصر الصفة على الموصوف مبالغة بقصد نفي الكمال عن غيره وهو شبيه بالقصر الادعائي.

٢ـ هو الوفي حين لا يفي أحد، وهو الواهب المئة المصطفاة، ونحو هذا مما ترى فيه قصر الصفة على الموصوف، وقد قيدت الصفة بما يدل على انفراد الموصوف بهذه الصفة من غير مبالغة.

٣ـ وهناك حالة ثالثة لا يفيد التعريف فيها القصر، ولكن لبيان أن ثبوت الصفة للموصوف من الأمور الظاهرة التي لا تنكر، مثل: «رأيت بكاءك الحسن الجميلا»، وقد خالف الرازي عبد القاهر فيها كما سبق.

٤ـ وثمة حالة رابعة لا يفيد التعريف شيئًا مما سبق.

وأَخْذ ما شاءوا منه، فإذا حصَّلت صورته في نفسك، فاعلم أنه ذلك الرجل(١).

وهذا فنٌّ عجيب الشأن، وله مكان من الفخامة والنُّبل، وهو من سحر البيان الذي تقصر العبارة عن تأدية حقه، والمعوَّل فيه على مراجعة النفس واستقصاء التأمل، فإذا علمتَ أنه لا يريد(٢) بقوله: «الرجل المشروك في جُل ماله» أن يقول: هو الذي بلغك حديثه وعرفت من حاله وقصته أنه يُشرك في جُلِّ ماله، على حدِّ قولك: «هو الرجل الذي بلغك أنه أنفق كذا، والذي وهب المئة المصطفاة من الإبل»، ولا أن يقول: إنه على معنى: «هو الكامل في هذه الصفة، حتى كأن ها هنا أقوامًا يشاركون في جُلِّ ماله إلا أنه في ذلك أكمل وأتم؛ لأن ذلك لا يتصوَّر، وذاك أن يكون الرجل بحيث يُشرك في جُلِّ ماله، ليس بمعنى يقع فيه تفاضل(٣)، كما أن بذل الرجل كل ما يملك كذلك، ولو قيل: «الذي يشرك في ماله» جاز أن يتفاوت، وإذا كان كذلك علمت أنه معنى ثالث. وليس إلا ما أشرت إليه من أنه يقول للمخاطب: «ضع في نفسك معنى قولك: رجل مشروك في جُلِّ ماله، ثم تأمل فلانًا، فإنك تستملي هذه الصورة منه، وتجده يؤديها لك نصًّا ويأتيك بها كَمْلاً».

---

(١) أي: هو الرجل الذي لا يخص نفسه بمال، ولكن كل الناس يشاركونه في ماله حتى استقل من بين الناس بالمجد والحمد.

وتعليق عبد القاهر على البيت لا يستند إلى دلالة لغوية أو بلاغية كأن يكون قبل هذا البيت ما يثير استفهامًا، ويكون البيت كالجواب عليه على سبيل الاستئناف البياني، ليس شيئًا من هذا، وإنما يعتد الشيخ على تصور وتذوق خاص، وقد دعا إليه تعريف المبتدأ بالضمير «هو» أو «أنا» دون أن يكون للضمير مرجع من اسم ظاهر يعود عليه، مما دعا الشيخ أن يقدر في نفسه حوارًا وسؤالاً من الشاعر: هل تعرف رجلاً يشاركه كل الناس في جل ماله؟ هو ذلك الرجل وهل تعرف بطلاً حاميًا؟ وهل استحضرت صورته؟ فاعلم أنه ذلك البطل الحامي.. فهذا كله كما يذكر الشيخ في نهاية هذا النوع «على معنى الوهم والتقدير، وأن يصور في خاطره شيئًا لم يره ولم يعلمه، ثم يجريه مجرى ما عهد وعلم».

وقد بلور الرازي المعنى الذي قصده عبد القاهر من هذا النوع، فقال: «إن المبتدأ صار معرفًا لحقيقة الخبر ودليلاً على وجوده، فكأنك تعرِّف حقيقة الشجاعة وتدل على وجودها بذلك المبتدأ، فضلاً عما يفيده التعريف من انحصار الخبر في المبتدأ [راجع: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص(١٦١)].

يقصد أن نحو هو البطل الحامي يفيد التعريف أمرين: الأول القصر، والثاني أن ذلك الممدوح بلغ من الكمال في البطولة والحماية حتى صار معرفًا حقيقة البطولة ودليلاً على وجودها.

(٢) لما كان لهذا النوع مسلك دقيق ولمحة كالخلس حرص الشيخ على تمييزه، ونفى ما يمكن أن يختلط به من الأنواع التي يُعرف فيها الخبر، فينفي أولاً أن يكون مثل: «هو الواهب المئة المصطفاة من الإبل» في إفادة القصر من غير مبالغة، ولا مثل «محمد هو الشجاع» في إفادة القصر مع المبالغة وادعاء الكمال.

(٣) «جُلّ ماله»: معظمه، وأجلّ إذا أعطى القليل والكثير، فلا يتصور فيه تفاضل.

وإن أردت أن تسمع في هذا المعنى ما تسكُن النفس إليه سكون الصادي إلى بَرْد الماء فاسمع قوله:

أنا الرجلُ المدعوُّ عاشق فقره ... إذا لم تكارمني صروفُ زماني [(١)]

وإن أردت أعجب من ذلك فقوله:

أهدى إليَّ أبو الحسين يدًا ... أرجو الثوابَ بها لديه غدا

وكذاك عادات الكريم إذا ... أَوْلى يدًا حُسِبَتْ عليه يدا

إن كان يحسُدُ نفسه أحدٌ ... فلأزعمنّك ذلك الأحدا [(٢)]

فهذا كله على معنى الوهم والتقدير، وأن يصوِّر في خاطره شيئًا لم يره ولم يعلمه، ثم يجريه مجرى ما عهد وعلم.

[تعريف الخبر باسم الموصول الدال على التقدير والتوهم]

وليس شيء أغلب على هذا الضرب الموهوم من «الذي»، فإنه يجيء كثيرًا على أنك تقدر شيئًا في وهمك، ثم تعبر عنه بالذي، ومثال ذلك قوله:

أخوك الذي إن تَدْعُهُ لِمُلِمَّة ... يجبك وإن تغضبْ إلى السيف يَغْضَب [(٣)]

وقول الآخر:

أخوك الذي إن رِبْتَه قال: إنما ... أربْتَ، وإن عاتبته لانَ جانبُه [(٤)]

---

(١) هذا مثال ثانٍ لذلك النوع المبني على تقدير صورة مثالية، والتي يكون لها نظيرًا في الواقع في الاسم المعرف، وكأنه يقول: قدر في نفسك صورة نادرة لرجل كريم بلغ من شدة إفنائه ماله أن صار مدعوًا بعاشق فقره، فأنا ذلك الرجل.

(٢) وهذا مثال ثالث، وهو الذي ألهم عبد القاهر بناء هذا النوع على الوهم والتقدير، وذلك في قوله: «إن كان يحسد نفسه أحد»، فذاك هو الافتراض والتقدير الذي بنى عليه وجود ذلك المفترض ماثلاً في الممدوح «فلأزعمنك ذلك الأحدا».

(٣) البيت لأبي حوط: حجية بن المضرب السكوني، ت شاكر ١٨٤ على شرح حماسة التبريزي (٣/ ٩٨)، والمعنى: أخوك الذي يجيبك في الملمات، وإن غضبت غضبًا يؤدي إلى القتال يغضب لك ويقاتل معك. والشاهد: تعريف المسند باسم الموصول مبني على التوهم والتقدير، أي: إن قدرت وجود إنسان بهذه الشهامة والإخلاص والنجدة، فهو حقيق باسم الأخ.

(٤) البيت لبشار، وربت أو ارتبت: شككت، وأربتُ: توهمت من غير يقين [راجع: المصباح]، ومعناه: الحقيق باسم الأخوة هو الذي يعفو ويصفح ويقابل الإساءة بالحسنى. =

فهذا ونحوه على أنك قدرت إنسانًا هذه صفته وهذا شأنه، وأحلت السامع على مَن يَعِنُّ في الوهم دون أن يكون قد عرف رجلاً بهذه الصفة، فأعلمته أن المستحق لاسم الأخوة هو ذلك الذي عرفه، حتى كأنك قلت: «أخوك زيد الذي عرفت أنك إن تدعه لملمة يجبك»[(١)]، ولكون هذا الجنس معهودًا من طريق الوهم والتخيل جرى على ما يوصف بالاستحالة، كقولك للرجل وقد تمنى: «هذا هو الذي لا يكون»، و«هذا ما لا يدخل في الوجود»، وكقوله:

ما لا يكون فلا يكون بحيلةٍ ... أبدًا وما هو كائن سيكون[(٢)]

ومن لطيف هذا الباب قوله:

وإني لمشتاق إلى ظل صاحب ... يروق ويصفو إن كدِرت عليه[(٣)]

قد قدَّر كما ترى ما لم يعلمه موجودًا، ولذلك قال المأمون: «خذ مني الخلافة، وأعطني هذا الصاحب»؛ فهذا التعريف الذي تراه في الصاحب لا يعرض فيه شك أنه موهوم[(٤)].

[الفرق بين «زيد المنطلق» و«المنطلق زيد»][(٥)]

= والشاهد: تعريف الخبر باسم الموصول لبنائه على التقدير والتوهم، أي: إن قدرت وجود إنسان بهذه السماحة؛ فاعلم أنه الحقيق باسم الأخ.
ولم يلتفت المتأخرون لهذا النوع من تعريف المسند لبنائه على التوهم، وقد توجه اهتمامهم لتعريف المسند إليه باسم الموصول، وذكروا له أغراض عدة.

(١) هذه الفقرة توضيح وبيان للمعنى الذي فسَّر عليه تعريف الخبر باسم الموصول، وهو البناء على التقدير والتوهم، أي: توهم ما لا يكاد يوجد من صفات الحقيق باسم الأخوة في «أخوك الذي...».

(٢) البيت لعبد الله بن محمد بن أبي عُيَينة، وليس مما نحن بصدده من تعريف المسند بـ«الذي»، ولكن استشهد به الشيخ على أن ما لا يوجد لا تنفع معه الحيلة، ويقصد بذلك صلة «الذي» في البيتين السابقين، وما فيها من صفات للأخوة لا توجد، وكان يعبر عن زمان ندرت فيه المروءة والصفح فيما يبدو.

(٣) البيت لأبي العتاهية، وقد استشهد به الشيخ للسبب نفسه، فهو كناية عن ندرة ذلك الصاحب أو عدم وجوده.

(٤) جهة العجب واللطف أن الأصل في التعريف أن يكون لمعلوم، لكنه في تلك الحالة لشيء موهوم.

(٥) سبق التفريق بين «زيد منطلق» و«زيد المنطلق»، فالأول يقال لمن ليس له علم أصلاً بالانطلاق لا من زيد ولا من عمرو، فأنت تخبره ابتداءً، والثاني يقال لمن علم أن انطلاقًا كان ولم يعلم ممن كان أو جوز أنه لزيد، فقدم زيدًا للتأكيد على أنه هو المنطلق. أما «المنطلق زيد»، فيقال لمن علم بانطلاق من شخص، فسأل عن المنطلق.
وقد اختلف النحاة في إعراب هذا ونحوه، فقيل: الأول هو المبتدأ، وقيل: المبتدأ هو الأعرف منهما، =

وأما قولنا: «المنطلق زيد» والفرق بينه وبين أن تقول: «زيد المنطلق»، فالقول في ذلك أنك وإن كنت ترى في الظاهر أنهما سواء من حيث كان الغرض في الحالين إثبات انطلاق قد سبق العلم به لزيد، فليس الأمر كذلك [(١)]، بل بين الكلامين فصل ظاهر.

وبيانه: أنك إذا قلت: «زيد المنطلق»، فأنت في حديث انطلاق قد كان، وعرف السامع كونه، إلا أنه لم يعلم أمن زيد كان أم من عمرو؟ فإذا قلت: «زيد المنطلق» أزلت عنه الشك، وجعلته يقطع بأنه كان من زيد بعد أن كان يرى ذلك على سبيل الجواز.

وليس كذلك إذا قدمت «المنطلق» فقلت: «المنطلق زيد»، بل يكون المعنى حينئذٍ على أنك رأيت إنسانًا ينطلق بالبعد منك فلم تُثْبِته [(٢)]، ولم تعلم أزيد هو أم عمرو، فقال لك صاحبك: «المنطلق زيد» أي هذا الشخص الذي تراه من بُعْد هو زيد.

وقد ترى الرجل قائمًا بين يديك، وعليه ثوب ديباج، والرجل ممن عرفته قديمًا ثم بَعُد عهدُك فتناسيته، فيقال لك: «اللابس الديباج صاحبك الذي كان يكون عندك في وقت كذا، أما تعرفه؟ لشدَّ ما نسيت»، ولا يكون الغرض أن يثبت له لبْس الديباج لاستحالة ذلك من حيث رؤيتك الديباج عليه تُغْنيك عن إخبار مُخبر وإثبات مُثبتٍ لُبْسَه له.

فمتى رأيت اسم فاعل أو صفة من الصفات قد بُدئ به فجُعل مبتدأ، وجعل الذي هو صاحب الصفة في المعنى خبرًا، فاعلم أن الغرض هناك غير الغرض إذا كان اسم الفاعل أو الصفة خبرًا، كقولك: «زيد المنطلق» [(٣)].

= وقيل: المبتدأ هو المعلوم منهما، وقيل: كل منهما يجوز أن يكون مبتدأ، وأن يكون خبرًا بلا فرق [بغية الإيضاح (١/ ١٥٤)]، والنظرة البلاغية لا ترى تقديمًا أو تأخيرًا إلا لسبب، وتتحدد وجهة عبد القاهر في أن المقدم هو الذي كان السؤال عنه ليُعلم، فإذا كان السؤال عن الشخص المنطلق، ولا سيما عند رؤية إنسان ينطلق قيل له: المنطلق زيد، وإذا كان السؤال عن زيد لاسيما وأن السائل يجوِّز أن يكون هو المنطلق قيل له: «زيد المنطلق». وضابط هذا كما يرى الصعيدي «أن ما يعرف السامع اتصاف الذات به منهما يجب تقديمه ويجعله مسندًا إليه» [بغية الإيضاح (١/ ١٦٣)]. أما ما موصوفيته ظاهرة فلا خلاف على أنه هو المبتدأ كما أشار الرازي نحو: «الله خالقنا» و«محمد نبينا» [راجع: نهاية الإيجاز ١٦٣].

(١) أي: ليس «المنطلق زيد» و«زيد المنطلق» سواء.

(٢) لم تثبته: لم تَتبينه جيدًا، وحاصله: إنك تقول: زيد المنطلق لمخاطب علم أن الانطلاق قد كان ويردده بين زيد وعمرو مثلا. وتقول: المنطلق زيد لمخاطب يري الانطلاق من بعد لكنه لا يتبين ممن وقع.

(٣) يفهم من هذا -ابتداءً- أن المعرفتين إذا خولف بينهما في التقديم والتأخير، فالمقدم منهما هو المبتدأ مع =

[إذا وقعت المعرفتان مبتدأ وخبرًا وحدث التقديم والتأخير]

واعلم أنه ربما اشتبهت الصورة في بعض المسائل من هذا الباب حتى يُظن أن المعرفتين إذا وقعتا مبتدأ وخبرًا لم يختلف المعنى فيهما بتقديم وتأخير، ومما يوهم ذلك قول النحويين في «باب كان»: «إذا اجتمع معرفتان كنت بالخيار في جعل أيهما شئت اسمًا، والآخر خبرًا؛ كقولك: «كان زيد أخاك»، و«كان أخوك زيدًا»، فيظن من ها هنا أن تكافؤ الاسمين في التعريف يقتضي أن لا يختلف المعنى بأن تبدأ بهذا وتثنّي بذاك [1]، وحتى كأن الترتيب الذي يُدّعى بين المبتدأ والخبر وما يوضع لهما من المنزلة في التقدم والتأخر يسقط ويرتفع إذا كان الجزآن معًا معرفتين.

ومما يوهم ذلك أنك تقول: «الأمير زيد»، و«جئتك والخليفة عبد الملك»، فيكون المعنى على إثبات الإمارة لزيد والخلافة لعبد الملك، كما يكون إذا قلت: «زيد الأمير»، و«عبد الملك الخليفة»، وتقوله لمن لا يُشاهد ومن هو غائب عن حضرة الإمارة ومعدن الخلافة [2]، وهكذا مَن يتوهم في نحو قوله:

أبوك حُبابٌ سارِقُ الضيف بُرْدَه   وَجَدِّيَ يا حجاجُ فارسُ شَمَّرَا [3]

= اختلاف المعنى بالتقديم، فنحو: «محمد مجتهد» و«المجتهد محمد» المقدم منهما هو المبتدأ على التأويل في الصفة ليصح أن تكون مسندًا إليها، كأن نقول في «المجتهد محمد» شخص المجتهد، وليس تقديم الذات والصفة سواء على كل حال.

(١) هذا الكلام والذي بعده يدفع شبهة ربما وقعت أو ترتبت على قولهم: «إذا اجتمع معرفتان كنت بالخيار في جعل أيهما مبتدأ والآخر خبرًا»، فيظن أن المعنى لا يتغير نتيجة التقديم والتأخير، وهذا لا يكون، ولا يبدو أن الشيخ يتهم أحدًا بالوقوع في هذا الخطأ، ولكنه يحذر من الوقوع في الفهم الخاطئ لكلامهم، وحاصل هذا أن المعنى يتغير حتمًا إذا خولف بين المعرفتين بالتقديم والتأخير.

(٢) أي أن نحو: «زيد الأمير» و«عبد الملك الخليفة» يقال لإثبات الإمارة لـ«زيد»، والخلافة لـ«عبد الملك» ابتداءً لمن لا يعلم بهما، ولا يكون معناه مثل قولك: «الأمير زيد» و«الخليفة عبد الملك»، فالتقديم والتأخير يوجب الفرق.

(٣) البيت لجميل بن معمر العذري يفخر بأصله ويذم أصل الحجاج، وشمَّر: اسم فرس لجد جميل عرف بأصالته، وأصالة الفرس دليل على أصالة صاحبه، وحُباب: حية وهو اسم للشيطان [مقاييس اللغة]، و«سارق الضيف برده» من إضافة اسم الفاعل لفاعله ونصب مفعوله، وهو كناية عن بخل أبو الحجاج؛ لأن ضيفه لا يسرق برده إلا انتقامًا من بخله. واستشهد به الشيخ لبيان أنه قد يتوهم أن التقديم والتأخير سواء، وأنه لا فرق بين «أبوك حباب» وحباب أبوك... إلخ، والحق أن الفرق موجود، وأنه إذا تعادل الاسمين في التعريف وخولف بينهما في التقديم والتأخير اقتضى ذلك اختلاف المعنى.

أنه لا فصل بينه وبين أن يقال: «حُبابٌ أبوك»، و«فارس شمَّر جدي»، وهو موضع غامض.

والذي يُبيِّن وجه الصواب ويدل على وجوب الفرق بين المسألتين: أنك إذا تأملت الكلام وجدت ما لا يحتمل التسوية، وما تجد الفرق قائمًا فيه قيامًا لا سبيل إلى دفعه، هو الأعم الأكثر[١].

وإن أردت أن تعرف ذلك فانظر إلى ما قدمتُ لك من قولك: «اللابسُ الديباجَ زيد» وأنت تشير له إلى رجل بين يديه[٢]، ثم انظر إلى قول العرب: «ليس الطِّيب إلا المسك»، وقول جرير:

ألستم خير من ركب المطايا[٣]

ونحو قول المتنبي:

ألست ابن الأُلى سُعِدوا وسادوا[٤]

وأشباه ذلك مما لا يُحصى ولا يُعدُّ، وأَرِدِ المعنى على أن يسلم لك مع قلب طرفي الجملة[٥]، وقل: «ليس المسكُ إلا الطيبُ»، و«أليس خيرُ من ركب المطايا إياكم؟»، و«أليس ابن الألى سعدوا وسادوا إياك»؟ تعلم[٦] أن الأمر على ما عرَّفتك من وجوب اختلاف المعنى

(١) يفهم من هذه العبارة أمرين: الأول: أن وجود فرق في المعنى بين «محمد المجتهد» و«المجتهد محمد» هو الأعم الأغلب، ولقد كان الشيخ يبني أحكامه على الكثير من الشواهد لا على كل الشواهد لصعوبة الاستقصاء، وربما وُجد شاهد يُجادل فيه دون أن يؤثر على النتيجة المستمدة من الأعم الأكثر. الثاني: أن ذلك الفرق دقيق ويحتاج إلى تأمل، ولا ينبغي التعجل والقول بانتفائه.

(٢) يقصد أنه لو قدمت في هذا المثال فقلت: «زيد اللابس الديباج» اختلف المعنى لاختلاف حال المخاطب، وقد سبق.

(٣) وتمامه كما في ديوانه: «وأندى العالمين بطون راح».

(٤) وتمامه كما في ديوانه: «ولم يلدوا امرأً إلا نجيبًا».

(٥) أي: قف على معنى هذه الشواهد ثم قدم الخبر فيها على المبتدأ، وقل...

(٦) حاصل هذا: إذا أردت أن تعرف ما يترتب على التقديم من فرق، فانظر إلى قول العرب.... وقول الشاعر... وأرد المعنى في ذهنك ثم قدم الخبر وتأمل تعلم أن الأمر على ما عرفتك من وجوب اختلاف المعنى بحسب التقديم والتأخير.
أما قولهم: «ليس الطيب إلا المسك»، فهو أقرب إلى حصر الصفة في موصوف واحد دون غيره على المبالغة وعدم الاعتداد بغيره، أي: حصر طيب الطيب في نوع واحد هو المسك دون غيره، لكن =

بحسب التقديم والتأخير.

وها هنا نكتة يجب القطع معها بوجوب هذا الفرق أبدًا، وهي أن المبتدأ لم يكن مبتدأ؛ لأنه منطوق به أولاً، ولا كان الخبر خبرًا؛ لأنه مذكور بعد المبتدأ، بل كان المبتدأ مبتدأ؛ لأنه مسند إليه ومثبت له المعنى، والخبر خبرًا؛ لأنه مسند ومثبت به المعنى[١].

تفسير ذلك: أنك إذا قلت: «زيد منطلق»، فقد أثبت الانطلاق لزيد وأسندته إليه، فزيد مثبت له، ومنطلق مثبت به، وأما تقديم المبتدأ على الخبر لفظًا فحكم واجب من هذه الجهة، أي من جهة أن كان المبتدأ هو الذي يثبت له المعنى ويُسند إليه، والخبر هو الذي يثبت به المعنى ويُسْند، ولو كان المبتدأ مبتدأ؛ لأنه في اللفظ مُقدمٌ مبدوءٌ به لكان ينبغي أن يخرج عن كونه مبتدأ بأن يقال: «منطلق زيد»، ولوجب أن يكون قولهم: «إن الخبر مقدم في اللفظ والنية به التأخير» محالاً.

وإذا كان هذا كذلك ثم جئت بمعرفتين، فجعلتهما مبتدأ وخبرًا، فقد وجب وجوبًا أن تكون مثبتًا بالثاني معنى للأول، فإذا قلت: «زيد أخوك» كنت قد أثبت بـ«أخوك» معنى لزيد، وإذ قدمت وأخرت فقلت: «أخوك زيد» وجب أن تكون مثبتًا بزيد معنى لأخوك[٢]، وإلا

= «ليس المسك إلا الطيب» أقرب إلى حصر الموصوف في صفة واحدة، أي: حصر المسك في كونه طيبًا، وليس له صفة أخرى.

أما قول جرير: «ألستم خير من ركب المطايا»، فإنه استفهام تقريري، والمقرر به هو الممدوح، ولو قدم الخبر فقال: «أليس خير من ركب المطايا أنتم»، لكان التقرير بالخبر، والمعنى يختلف حتمًا؛ لأن الأول تتوجه العناية فيه أساسًا على الممدوحين، وهذا يليق بمقام مدحهم وتقريرهم، لكن الثاني تتوجه العناية فيه أساسًا إلى الحكم على الممدوحين.

ويقاس على هذا ما تجده من فرق بين قول المتنبي: «ألست ابن الأُلى سعدوا...»، وبين قولنا: «أليس ابن الألى سعدوا وسادوا إياكم».

(١) يدخل هذا الكلام في سر الصناعة الإعرابية التي يُعوَّل فيها على المعاني، فيرى أن المبتدأ لا يسمى مبتدأ لمجرد الابتداء به، ولكن لأنه مسند إليه ومثبت له، ولم يسم الخبر خبرًا لمجرد مجيئه بعد المبتدأ، ولكن لأنه مسند ومثبت، وهذا له صلة وثيقة بمقولة بعضهم: إن المقدم من المعرفتين المتكافئتين هو المبتدأ، فيضيف الشيخ إلى هذا ملاحظة التعويل على المعنى عند تسمية المبتدأ مبتدأ والخبر خبرًا.

(٢) هذه هي الفكرة الجوهرية الجديدة التي تضيفها تلك الفقرة، وفيها يؤكد على وجوب اختلاف في المعنى بحسب التقديم والتأخير بين المعرفتين، ويُضبط ذلك الفرق في أن الخبر -مهما كان- حكم على المبتدأ، ومعنى يثبت له، ففي نحو «زيد أخوك» تثبت بـ«أخوك» معنى لـ«زيد»، وفي نحو: «أخوك زيد» تثبت بـ«زيد» معنى لـ«أخوك»، ويفاد من هذه الصياغة أنه إذا كان الخبر اسم ذات، فإننا لا نثبته نفسه =

كان تسميتك له الآن مبتدأ، وإذ ذاك خبرًا[١] تغييرًا للاسم عليه من غير معنى، ولأدى إلى أن لا يكون لقولهم: «المبتدأ والخبر» فائدة غير أن يتقدم اسم في اللفظ على اسم من غير أن ينفرد كل واحد منهما بحكم لا يكون لصاحبه، وذلك مما لا يُشَك في سقوطه.

[الفرق بين «الحبيب أنت» و«أنت الحبيب»]

ومما يدل دلالة واضحة على اختلاف المعنى إذا جئت بمعرفتين، ثم جعلت هذا مبتدأ وذاك خبرًا تارة، وتارة بالعكس: قولهم: «الحبيب أنت» و«أنت الحبيب»، وذاك أن معنى «الحبيب أنت» أنه لا فصل بينك وبين من تحبُّه إذا صدقت المحبة، وأن مثل المتحابين مَثَلُ نفس يقتسمها شخصان[٢]، كما جاء عن بعض الحكماء أنه قال: «الحبيب أنت إلا أنه غيرك». فهذا كما ترى فرق لطيف ونكتة شريفة، ولو حاولت أن تُفيدَها بقولك: «أنت الحبيب» حاولت ما لا يصح؛ لأن الذي يعقل من قولك: «أنت الحبيب» هو ما عناه المتنبي في قوله:

أنت الحبيب ولكنني أعوذ به ... من أكون محبًّا غير محبوب[٣]

ولا يخفى بُعْدُ ما بين الغرضين، فالمعنى في قولك: «أنت الحبيب» أنك الذي أختصُّه بالمحبة من بين الناس، وإذا كان كذلك عرفت أن الفرق واجب أبدًا، وأنه لا يجوز أن يكون «أخوك زيد» و«زيد أخوك» بمعنى واحد.

= للمبتدأ، ولكن نثبت معنى للمبتدأ بواسطته، وعد لقوله في «أخوك زيد» تثبت بـ«زيد» معنى لـ«أخوك»، فنحن لا نثبت زيدًا نفسه، ولكن نثبت بـ«زيد» أي: بواسطة معنى من المعاني التي تتعلق به كالقوة والفتوة أو الشهامة والرجولة، وحاصل هذا أنه إذا كان الخبر اسم ذات فلا بدَّ من التأول فيه ليصح إثبات معنى فيه أو بواسطته للمبتدأ.

(١) أي: في قولك: «زيد أخوك».

(٢) هذا المعنى مستوح من تقديم الحبيب تقديمًا يدل على امتلاء النفس بذلك الحبيب، وبحسب ضابط عبد القاهر السابق، فإن قولنا: «الحبيب أنت» نثبت بالضمير «أنت» معنى للحبيب، ولا يكون ذلك إلا إذا تجسَّدت المحبة وصار الحبيب أنموذجًا لها ودليلاً عليها، وكأنه حال فيها.

(٣) «أنت الحبيب» أي: أنت الذي آثرته واختصصته بالمحبة من بين الناس، وكأنه لا يعتد بمحبة من سواه على سبيل القصر الادعائي، وفي قوله: «ولكني أعوذ به» التفات وتحول من الخطاب في «أنت» إلى الغائب في «به»، ومرجع الضميرين واحد هو كافور الإخشيدي، وأعوذ به: ألوذ وأحتمي به منه.
وكانت جفوة كافور وشحه داعيًا لاستعاذة المتنبي من أن يكون محبًّا لأمير لا يحبه، وهذا دليل على أن هذا الأسلوب «أنت الحبيب» على ما فيه من اختصاص، فإنه يدل على فرق وفاصل بين المحب والمحبوب، بخلاف «الحبيب أنت»، فإن تقديم الحبيب فيه يدل على اندماج المتحابين.

[«أنت الحبيب» أشبه بـ«زيد المنطلق» من «هو الشجاع»]

وها هنا شيء يجب النظر فيه، وهو أن قولك: «أنت الحبيب» كقولنا: «أنت الشجاع» تريد أنه الذي كملت فيه الشجاعة، أو كقولنا: «زيد المنطلق» تريد أنه الذي كان منه الانطلاق الذي سمع المخاطب به؟ وإذا نظرنا وجدناه لا يحتمل أن يكون كقولنا: «أنت الشجاع»؛ لأنه يقتضي أن يكون المعنى أنه لا محبة في الدنيا إلا ما هو به حبيب، كما أن المعنى في «هو الشجاع» أنه لا شجاعة في الدنيا إلا ما تجده عنده وما هو شجاع به، وذلك محال[١].

وأمر آخر وهو أن الحبيب «فعيل» بمعنى «مفعول»، فالمحبة إذن ليست هي له بالحقيقة[٢]، وإنما هي صفة لغيره قد لابسته[٣] وتعلقت به تعلق الفعل بالمفعول، والصفة إذا وصفت بكمال وُصفت به على أن يرجع ذلك الكمال إلى من هي صفة له[٤]، دون من تلابسه ملابسة المفعول، وإذا كان كذلك بَعُد أن تقول: أنت المحبوب على معنى أنت الكامل في كونك محبوبًا، كما أن بعيدًا أن يقال: «هو المضروب» على معنى أنه الكامل في كونه مضروبًا[٥].

وإن جاء شيء من ذلك جاء على تعسُّف فيه وتأويل لا يُتصوَّر ها هنا، وذلك أن يقال مثلاً: «زيد هو المظلوم» على معنى أنه لم يُصب أحدًا ظلمٌ يبلغ في الشدة والشناعة والظلم الذي لحقه، فصار كل ظلم سواه عدلاً في جنبه، ولا يجيء هذا التأويل في قولنا: «أنت الحبيب»؛ لأنا نعلم أنهم لا يريدون بهذا الكلام أن يقولوا: إن أحدًا لم يُحب أحدًا محبتي لك، وأن ذلك قد أبطل المحبات كلها حتى صِرتَ الذي لا يُعقل للمحبة معنى إلا فيه، وإنما الذي

---

(١) حاصله أي التعريف بأل في «أنت الحبيب» يفيد قصر المحبة عليه وأنه لا محبة لأحد سواه، ولا يكون مثل «أنت الشجاع» في إثبات كمال الصفة للموصوف، ولا مثل «زيد المنطلق» الذي يقصد منه تعيين الشخص الذي حدث منه الانطلاق، وسيأتي هذا في كلام الشيخ في الصفحة التالية.

(٢) أي: ليست صادرة منه.

(٣) أي: وقعت عليه من غيره.

(٤) أي: يرجع ذلك الكمال للفاعل.

(٥) حاصل هذه الفقرة أن قولنا: «أنت الحبيب» تفيد قصر المحبة على الضمير «أنت» ونفيها عمن سواه، وليس المقصود قصر كمال المحبة عليه ونفي مماثلة أي محبة في الدنيا لمحبته، ويبرهن الشيخ على هذا برهانًا عقليًّا مستندًا إلى دلالة الصيغة.

يريدون أن المحبة مني بجملتها مقصورة عليك، وأنه ليس لأحد غيرك حظ في محبة مني[(١)].

[فرق بين «أنت الحبيب» و«زيد المنطلق»]

وإذا كان كذلك بَانَ أنه لا يكون بمنزلة «أنت الشجاع» تريد الذي يتكامل الوصف فيه، إلا أنه ينبغي من بعدُ أن تعلم أن بين «أنت الحبيب» وبين «زيد المنطلق» فرقًا، وهو أن لك في المحبة التي أثبتها طرفًا من الجنسية من حيث كان المعنى أن المحبة مني بجملتها مقصورة عليك، ولم تعمد إلى محبة واحدة من محباتك. ألا ترى أنك قد أعطيت بقولك: «أنت الحبيب» أنك لا تحب غيره، وأن لا محبة لأحد سواه عندك؟ ولا يُتصور هذا في «زيد المنطلق»[(٢)]؛ لأنه لا وجه للجنسية إذ ليس ثَمَّ إلا انطلاق واحد قد عرف المخاطب أنه كان، واحتاج أن يُعيِّن له الذي كان منه ويَنُصَّ له عليه، فإن قلت: «زيد المنطلق في حاجتك» تريد الذي من شأنه أن يسعى في حاجتك، عرض فيه معنى الجنسية[(٣)] حينئذٍ على حدها في «أنت الحبيب».

[أسماء الأجناس والمصادر تتنوع بالوصف]

وها هنا أصل يجب أن تحكمه: وهو أن من شأن أسماء الأجناس كلها إذا وُصفت أن تتنوَّع بالصفة، فيصير «الرجل» الذي هو جنس واحد إذا وصفته فقلت: «رجل ظريف» و«رجل طويل» و«رجل قصير» و«رجل شاعر» و«رجل كاتب» أنواعًا مختلفة يعد كل نوع منها شيئًا على حدة، وتستأنف في اسم الرجل بكل صفة تقرنها إليه جنسية[(٤)].

---

(١) معنى هذا أن قولنا: «أنت الحبيب» يفيد قصر محبته كلها على المخاطب ونفيها عمن سواه، ففي المحبة معنى الجنسية والعموم، ولكن ليس المقصود قصر كمال المحبة عليه ونفي مماثلة أي محبة لمحبته على المبالغة والادعاء وعدم الاعتداد بمحبة غير محبته، فليس ذلك بمقصود.
وقد أفاض الشيخ وزاد في بيان ما يفيده «أنت الحبيب» دون داعٍ لذلك إلا أن يكون قصده إنصاف المتنبي من أن يكون مبالغًا أو متزيدًا في مدح كافور دون رصيد نفسي، لما نعلمه من العلاقة بينهما، وأنه لم تكن هناك محبة أصلاً. أما «زيد المنطلق» فلا قصر فيه؛ لأن «أل» فيه للعهد أي زيد المعهود بانطلاقه.

(٢) سبق أن فسَّر الشيخ «أنت الحبيب» على أن التعريف للجنسية، وأنه على معنى القصر الحقيقي التحقيقي، وقد قاسه على «زيد المنطلق» مع تفسير التعريف على أنه للعهد، فالانطلاق معهود وليس فيه شيء من القصر، ولما كان هذا يوهم باضطراب الشيخ، فقد سارع دفعه ببيان أن هناك فرقًا يسيرًا بين المقيس «أنت الحبيب» والمقيس عليه «زيد المنطلق»، وإمكان زوال هذا الفرق بإضافة كلمة تخلع عليه معنى الجنسية، وتجعله صالحًا لإفادة القصر، فتقول مثلاً: «زيد المنطلق في حاجتك».

(٣) أي: عرض فيه معنى أنه نوع معين من الانطلاق مخصوص بالمخاطب وينفرد به.

(٤) «جنسية» فاعل «تستأنف»، ويقصد من هذه الفقرة إمكان تفرغ الجنس العام مثل «الرجل» =

وهكذا القول في المصادر تقول: «العلم» و«الجهل» و«الضرب» و«القتل» و«السير» و«القيام» و«القعود».. فتجد كل واحد من هذه المعاني جنسًا كالرجل والفرس والحمار، فإذا وصفت فقلت: عِلْمُ كذا، وعِلم كذا كقولك: «علم ضروري» و«علم مكتسب» و«علم جلي» و«علم خفي» و«وضرب شديد» و«ضرب خفيف» و«سير سريع» و«سير بطيء»، وما شاكل ذلك، انقسم الجنس منها أقسامًا وصار أنواعًا، وكان مثلها مثل الشيء المجموع المؤلف تفرقه فرقًا وتشبعه شعبًا، وهذا مذهب معروف عندهم، وأصل متعارف في كل جيل وأمة[1].

[المصادر تتنوع بالصلة كما تتنوع بالصفة]

ثم إن ها هنا أصلاً هو كالمتفرع على هذا الأصل أو كالنظير له، وهو أن من شأن «المصدر» أن يُفرَّق بالصلات كما يفرَّق بالصفات.

ومعنى هذا الكلام أنك تقول: «الضرب» فتراه جنسًا واحدًا، فإذا قلت: «الضرب بالسيف» صار بتعديتك له إلى السيف نوعًا مخصوصًا، ألا تراك تقول: «الضرب بالسيف غير الضرب بالعصا» تريد أنهما نوعان مختلفان، وأن اجتماعهما في اسم الضرب لا يوجب اتفاقهما؛ لأن الصلة قد فَصلت بينهما وفرَّقتهما، ومن المثال البيِّن في ذلك قول المتنبي:

وتوهموا اللَّعِبَ الوغى، والطَّعنُ في الـ ... ـهيجاء غيرُ الطَّعنِ في الميدان[2]

= إلى أنواع بالوصف المخصص، وكل نوع يمكن أن يكون جنسًا خاصًّا طالما أطلق على مجموعة من الأفراد، وأن وصف الجنس العام هو الذي يخصصه مثل «رجل ظريف» و«رجل طويل»، وهذه الفكرة من إفرازات العقلية المنطقية، لكنها جاءت في سياقها، وهو التعريف بـ«أل» الجنسية مع الوصف المخصص والمرشح لتلك الجنسية.

(١) معنى هذا أن المصادر في قوة أسماء الذوات الجامدة من حيث يكسبها التعريف عموم الجنسية التي تتفرع بالوصف المخصص إلى أنواع مثل: «سير سريع» و«سير بطيء»، وتشير الجملة الأخيرة إلى اطلاع الشيخ على علوم الأمم الأخرى وثقافاتها، وكان دائمًا يشير إلى ما تلتقي فيه الأمم وتتعارف عليه، وراجع في هذا الاستعارة المفيدة وغير المفيدة في «أسرار البلاغة»، تحقيق: محمود شاكر.

(٢) الوغى والهيجاء: الحرب، والمَيْدان يراد به مَيْدان التدريب على السلاح، وهو أشبه باللعب، والبيت في ذم قوم استهانوا بالحرب فتوهموها لعبًا في الميدان.

وقد استشهد به الشيخ لبيان أن المصادر كما تتنوع بالصفة في نحو «سير بطيء وسير سريع»، فإنها تتنوع بالصلة كما في «ضرب بالسيف وضرب بالعصا»، و«طعن في الهيجاء وطعن في الميدان»، وهذا بحث أقرب إلى اللغة منه إلى البلاغة، لكنه كان يمهد به لبحث آخر هو أن معاني المصادر تختلف باختلاف متعلقاتها، وإن كانت مادة تلك المصادر واحدة، مثل: «ليس إعطاؤك معسرًا كإعطائك موسرًا».

لولا أن اختلاف صلة المصدر تقتضي اختلافه في نفسه، وأن يحدث فيه انقسام وتنوع لما كان لهذا الكلام معنى، ولكان في الاستحالة كقولك: «والطعن غير الطعن»، فقد بان إذن أنه إنما كان كل واحد من الطعنين جنسًا برأسه غير الآخر بأن كان هذا في الهيجاء، وذاك في الميدان[1].

وهكذا الحكم في كلِّ شيء تعدى إليه المصدر وتعلَّق به، فاختلاف مفعولي المصدر يقتضي اختلافه، وأن يكون المتعدِّي إلى هذا المفعول غير المتعدي إلى ذاك، وعلى ذلك تقول: «ليس إعطاؤك الكثير كإعطائك القليل»، وهكذا إذا عدَّيته إلى الحال كقولك: «ليس إعطاؤك معسرًا كإعطائك موسرًا»، و«ليس بذلُك وأنت مُقِل كبذلك وأنت مُكثر».

[الاسم المشتق يتنوع بالصلة كالمصدر]

وإذ قد عرفت هذا من حكم المصدر فاعتبر به حكم الاسم المشتق[2] منه، وإذا اعتبرت ذلك علمت أن قولك: «هو الوفي حين لا يفي أحد»، و«هو الواهب المئة المصطفاة»[3]، وقوله:

وهـــو الضـــاربُ الكتيبـــةَ والطَّعْـــ ـــنةُ تَغْلُـو والضربُ أغـلى وأغـلى[4]

(١) يريد أن المصدر يتفرق ويتنوع بالصلة حتى يصل من قوة ذلك التنوع والتفرق أن يصبح كل نوع جنسًا قائمًا بذاته، مثل: «طعن في الهيجاء وطعنٌ في الميدان».

(٢) تدرج الشيخ من أسماء الأجناس التي تتنوع بالوصف إلى المصادر التي تتفرق وتتنوع بالوصف إلى المصادر التي تتفرق وتتنوع بالوصف والصلة، ليصل إلى الأسماء المشتقة من تلك المصادر، وأنها كذلك تخصص وتتنوع بالوصف أو التعدي، وعندها تكون أشبه بالجنس العام المطلق، وهنا غايته التي تكمن فيها الخصوصية البلاغية.

(٣) سبق أن استشهد الشيخ بهذين المثالين لمجيء المعرف بـ«أل» الجنسية، وقد قيد بوصف يؤكد إفادة القصر، واستشهد بهما هنا لبيان أن الاسم المشتق كمصدره في أنه يتنوع بالوصف ويستقل حتى يكون جنسًا قائمًا بذاته.

(٤) يمدح المتنبي سيف الدولة بالشجاعة والإقدام في لحظات تعز فيها الشجاعة ويندر الإقدام، وبرهن على ذلك بصورة حية تدل على التفرد، ثم ذيل بما يؤكد هذا التفرد، «والطعنة تغلو» أي: تعز وتندر، والضرب أغلى وأعز من الطعنة، وإنما كان الضرب أغلى وأعز؛ لأنه فيه مزيدًا من الالتحام والتتابع والإقدام والشاهد في «هو الضارب»؛ حيث عرف الخبر بـ«أل» الدالة على نوع من الضرب المتتابع القوي، ووقوعه هذا الموقع مع تعديته للكتيبة جعله جنسًا من الضرب الذي لا نظير له وحصره في الممدوح، وقد رشح لهذا التفرد والحصر بما بعده.

وأشباه ذلك كلها أخبار فيها معنى الجنسية، وأنها في نوعها الخاص بمنزلة الجنس المطلق إذا جعلته خبرًا فقلت: «أنت الشجاع».

وكما أنك لا تقصد بقولك: «أنت الشجاع» إلى شجاعة بعينها[١] قد كانت وعُرفت من إنسان، وأردت أن تَعرف ممن كانت، بل تريد أن تقصر جنس الشجاعة عليه، ولا تجعل لأحد غيره فيه[٢] حظًّا، كذلك لا تقصد بقولك: «أنت الوفي حين لا يفي أحد» إلى وفاء واحد. كيف؟ وأنت تقول: «حين لا يفي أحد».

وهكذا محال أن يَقْصد في قوله: «هو الواهب المئة المصطفاة» إلى هبة واحدة؛ لأنه يقتضي أن يقصد إلى مئة من الإبل قد وهبها مرة، ثم لم يَعُد لمثلها، ومعلوم أنه خلاف الغرض؛ لأن المعنى أنه الذي من شأنه أن يهب المئة أبدًا، والذي يبلغ عطاؤه هذا المبلغ[٣]، كما تقول: «هو الذي يعطي مادحه الألف والألفين»، وكقوله:

وحـــاتم الطـــائي وهّـــاب المئـــي[٤]

وذلك أوضح من أن يخفى.

[«أل» الجنسية لها معنى في الخبر غيره في المبتدأ]

وأصل آخر: وهو أن من حقنا أن نعلم أن مذهب الجنسية في الاسم وهو خبر غير مذهبها وهو مبتدأ، تفسير هذا: أنا وإن قلنا: إن اللام في قولك: «أنت الشجاع» للجنس، كما هو له في قولهم: «الشجاع موقًّى، والجبان مُلقي»[٥]، فإن الفرق بينهما عظيم، وذلك أن المعنى

---

(١) أي: لا تقصد في «أنت الشجاع» الشجاعة المعهودة، كما تقصد في «زيد المنطلق» انطلاقًا معهودًا.

(٢) «فيه» يعود الضمير إلى الشجاعة، فمن المرجح أن أصل الكلمة (فيها).

(٣) يؤكد الشيخ على أن «أل» للجنسية، وليست للعهدية في «أنت الوفي حين لا يفي أحد»، وفي «هو الواهب المئة المصطفاة»، ويعلل هذا بالغرض المقصود، أي: أنه الذي من شأنه ومن دأبه أن يفعل كذا وكذا، وهذا يقتضي أن تفيد «أل» التعميم لا التحديد.

(٤) ينسب هذا البيت لامرأة من عقيل تفخر بأخوالها، والمعنى أن حاتم الطائي كان هذا شأنه ودأبه، وأنه يهب المئات من الإبل مرارًا وتكرارًا، كما تدل صيغة «وهاب»، وليس هذا من التعريف بـ«أل» الجنسية ولكنه في قوتها، ولذلك ذكره الشيخ لتوضيح فكرته فيما تفيده «أل» هذه في الشاهدين السابقين.

(٥) معناه: أن الشجاعة في حماية ووقاية؛ لأن الناس تهابه وتتحاشى لقاءه، والجبان عرضة لأذى كل من هب ودب، وهو مثل عربي.

المعنى في قولك: «الشجاع مُوقِّي» أنك تثبت الوقاية لكل ذات[1] من صفتها الشجاعة، فهو في معنى قولك: الشجعان كلهم مُوقون، ولست أقول: إن الشجاع كالشجعان على الإطلاق[2]، وإن كان ذلك ظن كثير من الناس، ولكني أريد أن تجعل الوقاية تستغرق الجنس وتشمله وتشيع فيه، وأما في قولك: «أنت الشجاع» فلا معنى فيه للاستغراق؛ إذ لست تريد أن تقول: «أنت الشجعان كلهم»[3] حتى كأنك تذهب به مذهب قولهم: «أنت الخلق كلهم»، و«أنت العالم»، كما قال:

وليس على الله بمستنكر ... أن يجمع العالم في واحد[4]

ولكن لحديث الجنسية ها هنا مأخذ آخر غير ذلك، وهو أن أنك تعمد بها إلى المصدر المشتق منه الصفة وتوجهها إليه لا إلى نفس الصفة، ثم لك في توجيهها إليه مسلك دقيق، وذلك أن ليس القصد أن تأتي إلى شجاعات كثيرة فتجمعها وتوجدها فيه، ولا أن تقول: إن الشجاعات التي يُتوهَّم وجودها في الموصوفين بالشجاعة هي موجودة فيه لا فيهم، هذا كله محال، بل المعنى على أنك تقول: كنا قد عَقَلْنا الشجاعة وعرفنا حقيقتها وما هي، وكيف ينبغي أن يكون الإنسان في إقدامه وبطشه حتى يُعْلَم أنه شجاع على الكمال، واستقرينا الناس فلم نجد في واحد منهم حقيقة ما عرفناه، حتى إذا صرنا إلى المخاطب وجدناه قد استكمل هذه الصفة واستجمع شرائطها وأخلص جوهرها، ورسخ فيه سنخها[5]، ويبين لك أن الأمر

(١) ذلك لوقوع «الشجاع» مبتدأ، والمبتدأ هو الذات المسند إليه، وإذا كان صفة تؤول إلى الذات، مع إفادة العموم من «أل» الجنسية.

(٢) في هذا النفي احتراس يشير إلى أن هناك فرق بين أن يكون الشيء بمعنى الشيء، وأن يكون الشيء هو نفس الشيء، فنحو «الشجاع موقّي» هو في معنى «الشجعان كلهم موقون»، وليس هو هو، ولكن يريد الشيخ أن تعريف الخبر إذا كان يفيد الجنس، فإن تعريف المبتدأ يفيد استغراق الجنس، ويصير المفرد المعرف في قوة الجمع.

(٣) حاصل هذا أن تعريف الخبر بـ«أل» يفيد الجنس، وتعريف المبتدأ بها يفيد استغراق الجنس، فنحو «أنت الشجاع» يفيد قصر الشجاعة الكاملة على الموصوف، و«الشجاع أنت» يفيد استغراق جنس الشجعان، فكأنك قلت: «أنت الشجعان كلهم»، وقد سبق أن «الحبيب أنت» يفيد امتزاج المتحابين، وهذا لا ينافي إمكان إفادة الاستغراق، وكأنه قال: «المحبون كلهم أنت».

(٤) البيت لأبي نواس في مدح الرشيد، وهو يعني: ليس على الله ببعيد أن يجمع مواهب الناس جميعًا في شخص واحد هو هارون الرشيد، وقد استشهد الشيخ به لإفادة التعريف.

(٥) سِنْخُها: أصلها وجذرها.

كذلك اتفاق الجميع على تفسيرهم له بمعنى الكامل[١]، ولو كان المعنى على أنه استغرق الشجاعات التي يتوهم كونُها في الموصوفين بالشجاعة لما قالوا: إنه بمعنى الكامل في الشجاعة[٢]؛ لأن الكمال هو أن تكون الصفة على ما ينبغي أن تكون عليه، وأن لا يخالطها ما يقدح فيها، وليس الكمال أن تجتمع آحاد الجنس وينضم بعضها إلى بعض، فالغرض إذن بقولنا: «أنت الشجاع» هو الغرض بقولهم: «هذه هي الشجاعة على الحقيقة وما عداها جبن»[٣]، و«هكذا يكون العلم وما عداه تخيُّل»، و«هذا هو الشعر وما سواه فليس بشيء».

وضرب آخر من الاستدلال في إبطال أن يكون «أنت الشجاع» بمعنى أنك كأنك جميع الشجعان، على حدِّ «أنت الخلق كلهم»[٤] وهو أنك في قولك: «أنت الخلق»، و«أنت الناس كلهم»، و«قد جمع العالم منك في واحد» تدَّعي له جميع المعاني الشريفة المتفرقة في الناس من غير أن تبطل تلك المعاني وتنفيها عن الناس، بل على أن تدعي له أمثالها. ألا ترى أنك إذا قلت في الرجل: «إنه معدود بألف رجل»، فلست تعني أنه معدود بألف رجل لا معنى فيهم ولا فضيلة لهم بوجه، بل تريد أنه يعطيك من معاني الشجاعة أو العلم أو كذا أو كذا مجموعًا ما لا تجد مقداره مفرقًا إلا في رجل، وأما في نحو «أنت الشجاع»، فإنك تدَّعي له أنه قد انفرد بحقيقة الشجاعة[٥]، وأنه قد أوتي فيها مزية وخاصية لم يؤتها أحد حتى صار الذي كان يعدُّه

---

(١) يؤكد الشيخ بهذا الكلام على أن تعريف الخبر باللام لا يفيد الاستغراق، ولكن يفيد وجهًا آخر للجنسية ونفي أن تكون الصفة في معنى المصدر، أي أن الشجاع بمعنى حقيقة الشجاعة التي اكتملت في الموصوف وحده، وهذه عودة إلى معنى سبق لتوجيه «أنت الشجاع»، فقد قال من قبل: «تريد أنه الذي كملت فيه الشجاعة»، ولكنه يضيف هنا نفي شبهة الاستغراق عند تعريف الخبر؛ لأن الاستغراق لا يفاد إلا من تعريف المبتدأ في «الشجاع أنت».

(٢) يعني هذا أن إفادة التعريف معنى الانفراد بكمال الصفة لا يتفق مع إفادة الاستغراق ولا يجتمعان.

(٣) هذا المثال يبيِّن ما يقصد من «أنت الشجاع»، وهو كمال الصفة في هذا الموصوف دون غيره.

(٤) يعني: نفي الاستغراق عن الخبر في «أنت الشجاع»، وإبطال أن يكون على حد قولهم: «أنت الخلق كلهم»، ولعل هذه الشبهة: أي شبهة أن يكون «أنت الشجاع»، مثل: «أنت الخلق» أو «أنت الخلق كلهم» هي التي دفعت عبد القاهر إلى هذه الوقفة الطويلة لنفي أن يكون هذا مثل ذاك، وأن الاستغراق الذي تجده في الثاني يستحيل في الأول، وإن كان ظاهرهما واحد.

(٥) ساق الشيخ في هذا الكلام دليلاً على أن التعريف في «أنت الشجاع» لا يفيد الاستغراق، كما يفيده قولهم: «أنت الخلق» و«أنت الناس كلهم»؛ لأنه يعني في هذين الشاهدين أن يدعي للمخاطب جميع المعاني الشريفة المتفرقة في الناس من غير نفيها عنهم، لكن معنى: «أنت الشجاع» أن تدعي انفراد المخاطب بحقيقة الشجاعة وبلوغه فيها درجة لا يصل إليها غيره، وحاصله أن ما يفيد القصر لا يتأتى =

يعدُّه الناس شجاعةً غير شجاعةٍ، وحتى كأن كل إقدام إحجام، وكل قوة عُرفت في الحرب ضعف، وعلى ذلك قالوا: «جاد حتى بخَّل كل جواد، وحتى منع أن يستحق اسم الجواد أحد» كما قال:

وإنك لا تجود على جواد هباتُك أن يُلقَّب بالجواد(١)

وكما يقال: «جاء حتى كأنْ لم يُعرف لأحدٍ جود، وحتى كأن قد كذب الواصفون الغيث بالجود كما قال:

أعطيت حتى تركتَ الريح حاسرةً وجُدْتَ حتى كأن الغيثَ لم يَجُد(٢)

* * *

= فيه الاستغراق، وما يفيد الاستغراق لا يتأتى فيه القصر، ولم يأت ذلك الفرق من موقع المعرف، ولكن من نوعه فالشجاع وصف بمعنى المصدر، لكن «الخلق» اسم جمع.

(١) البيت للمتنبي من قصيدة يمدح فيها علي بن التنوخي، ومعناه: أنت لا تجود على أحد باسم الجواد، وإن كانت هباتك ترشحك لاستحقاق لقب الجواد دون غيرك.
والشاهد هو ادعاء انفراد الممدوح بالكمال في صفة الجود حتى كأن من عداه من الكرام بخلاء، وهو يقيس «أنت الشجاع» على هذا المعنى، وحاصله أن لام الجنس تفيد القصر، ولام الاستغراق لا تفيده.

(٢) البيت للبحتري في مدح ابن حميد الطوسي بالكرم، و«حاسرة»: متعبة مرهقة، وهو يصف الريح بهذا لعدم قدرتها على مجاراة الممدوح في جوده، وهذه الصورة تثبت بواسطة التخييل تفوق الممدوح على الريح والغيث في سرعة العطاء ووفرته.
وقد جاء البيت عرضًا في سياق الحديث عما تفيده «أل» الجنسية من المبالغة في انفراد الموصوف بالكمال في الصفة وعدم الاعتداد بغيره، فهذا البيت نموذج لهذه المبالغة.
وهذا الحديث الطويل عن التعريف بلام الجنس وارتباطها بدلالة القصر مما انصرف البلاغيون المتأخرون عنه وخصوصًا التعريف المبني على التقدير والتصور، مثل: «هو البطل الحامي»، وهو المتقى المرتجي، وهو الرجل المشروك في جل ماله، وغير ذلك من الشواهد التي حرص عبد القاهر عليها ورصدها وتعمق فهمها، وقدَّر تصورًا خاصًّا لحالة من التفاهم بين المتكلم والمخاطب جاء على أساسها التعريف باللام، فما الذي دعا الشيخ إلى طول الوقوف معها سوى أنها تفسر نظائر لها في صياغات القرآن الكريم الذي ألف كتابه من أجل تقديم «دلائل الإعجاز» فيه.
إن حديثه في ذلك السياق يذكرنا بقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، والذي نفهم في ضوء كلامه أن المقصود به تخصيص ذلك الكتاب بالكمال في انتفاء الريب عنه، وفي ضوء كلام الشيخ نفهم من قوله تعالى: ﴿هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ انفراد الموصوف بهاتين الصفتين أو بهذين الاسمين من غير مبالغة، وعد إلى كلام الشيخ عن قولهم: «هو البطل الحامي الذمار»، و«هو الواهب المئة المصطفاة»، و«هو الرجل المشروك في جل ماله»، وغير ذلك مما يفيد قصر الصفة على الموصوف من غير مبالغة.

هذا فصل
في «الذي» خصوصًا

اعلم أن لك في «الذي» علمًا كثيرًا وأسرارًا جمة، وخفايا إذا بحثت عنها وتصورتها اطلعت على فوائد تؤنس النفس، وتثلج الصدر بما يفضي بك إليه من اليقين، ويؤديه إليك من حُسْن التبيين[١].

والوجه في ذلك أن تتأمل عبارات لهم فيه لِـمَ وُضِعَ، ولأيِّ غرض اجتُلِب، وأشياء وصفوه بها، فمن ذلك قولهم: «إن «الذي» اجتلب ليكون وُصلة إلى وصف المعارف بالجُمل كما اجتلب «ذو» ليُتوصَّل به إلى الوصف بأسماء الأجناس» يعنون بذلك أنك تقول: «مررت بزيد الذي أبوه منطلق»، و«بالرجل الذي كان عندنا أمس»، فتجدك قد توصلت بـ«الذي» إلى أن أبنت زيدًا من غيره بالجملة التي هي قولك: «أبوه منطلق»[٢]، ولولا «الذي» لم تصل إلى ذلك، كما أنك تقول: «مررت برجل ذي مال»، فتتوصل بـ«ذي» إلى أن تبين الرجل من غيره بالمال، ولولا «ذو» لم يتأت لك ذلك؛ إذ لا تستطيع أن تقول: «برجلٍ مالٍ».

فهذه جملة مفهومة[٣] إلا أن تحتها خبايا تحتاج إلى الكشف عنها، فمن ذلك أن تعلم مِنْ أين امتنع أن توصف المعرفة بالجملة[٤]، ولِـمَ لمْ يكن حالها في ذلك حال النكرة التي تصفها بها في قولك: «مررت برجل أبوه منطلق»، و«رأيت إنسانًا تُقاد الجنائب بين يديه»[٥].

وقالوا: إن السبب في امتناع ذلك: أن الجمل نكرات كلّها بدلالة أنها تُستفاد، وإنما يُستفاد المجهول دون المعلوم. قالوا: فلما كانت كذلك كانت وفق النكرة، فجاز وصفها بها، ولم يجز أن توصف بها المعرفة؛ إذ لم تكن وفقًا لها.

---

(١) هذا دأب عبد القاهر في البداية بالتنويه اللافت للظواهر التي يجدر الالتفات إليها والبحث من أسرارها وخفاياها.

(٢) قيمة «الذي» في ذلك المثال تتحدد في أنها وصلة للجملة المبيّنة للاسم «زيد»، فمع أنه علم إلا أنه صالح لأن يطلق على أشخاص كثيرين بهذا الاسم، فلما قال: «الذي أبوه منطلق» صارت «الذي» أداة ووصلة إلى الإبانة عن «زيد» وتعيينه بجملة «أبوه منطلق».

(٣) كان دأب عبد القاهر أن يبدأ بالمفهوم الظاهر ليبني عليه ما وراءه من خبايا.

(٤) من المعروف أن الجمل بعد النكرات صفات وبعد المعارف أحوال، والسؤال المطروح: لماذا لم توصف المعرفة بالجملة كما وصفت بها النكرة؟ والجواب على هذا نجده فيما يلي من كلام الشيخ.

(٥) الجنائب: جمع جنيبة وهي الدابة تقاد، والمفعول وصفته «إنسان تقاد الجنائب بين يديه» كناية عن الأمير أو صاحب الشأن عمومًا.

والقول البيِّن في ذلك أن يُقال: إنه إنما اجتلب حتى إذا كان قد عُرِفَ رجل بقصة وأمرٍ جرى له فتخصَّص[١] بتلك القصة، وبذلك الأمر عند السامع، ثم أريد القصد إليه ذُكِر «الذي»[٢].

تفسير هذا أنك لا تصل «الذي» إلا بجملة من الكلام قد سبق من السامع علمٌ بها، وأمر قد عرفه له، نحو أن ترى عنده رجلاً يُنشده شعرًا فتقول له من غد: «ما فعل الرجل الذي كان عندك بالأمس ينشدك الشعر؟».

هذا حكم الجملة بعد «الذي» إذا أنت وصفت به شيئًا، فكان معنى قولهم: «إنه اجتُلب ليتوصل به إلى وصف المعارف بالجمل» أنه جيء به ليُفصل بين أن يُراد ذكر الشيء بجملة قد عرفها السامع له، وبين أن لا يكون الأمر كذلك.

فإن قلت: قد يؤتى بعد «الذي» بالجملة غير المعلومة للسامع، وذلك حيث يكون «الذي» خبرًا كقولك: «هذا الذي كان عندك بالأمس»، و«هذا الذي قَدِم رسولاً من الحضرة» أنت في هذا وشبهه تُعْلِم المخاطب أمرًا لم يسبق له به علم، وتُفيده في المشار إليه شيئًا لم يكن عنده[٣]، ولو لم يكن كذلك لم يكن «الذي» خبرًا؛ إذ كان لا يكون الشيء خبرًا حتى يفاد به[٤].

فالقول في ذلك: أن الجملة في هذا النحو وإن كان المخاطب لا يعلمها لعين من أشرت إليه، فإنه لا بدَّ من أن يكون قد علمها على الجملة وحُدِّث بها، فإنك على كلِّ حالٍ لا تقول: «هذا الذي قدم رسولاً» لمن لم يعلم أن رسولاً قَدِم ولم يبلغه ذلك في جملة ولا تفصيل، وكذا لا تقول: «هذا الذي كان عندك أمس» لمن قد نسى أنه كان عنده إنسان وذهب عن وهمه،

(١) تخصَّص: انفرد بشيء يخصه ولا يعرف لغيره.
(٢) «ذُكر الذي» جواب «إذا»، والشيخ يتحدث في هذه العبارة عن أن «الذي» يجتلب لتخصيص المتحدث عنه بشيء يعلم السامع أنه له.
(٣) أي: لم يعلم به؛ لأن وقوع «الذي» خبرًا يقتضي تضمنه فائدة جديدة لم تكن معلومة.
(٤) هذه الفقرة من قوله: «فإن قلت» اعتراض مفترض ومتوقع يتلخص في أنه ربما جاءت الجملة بعد «الذي» غير معلومة لدى السامع إذا وقع «الذي» خبرًا مثل: «هذا الذي كان عندك بالأمس... إلخ»، وفي الفقرة التالية «فالقول في ذلك»... إلخ.. جواب على هذا الاعتراض يتلخص في أن هذا المثال ونحوه، وإن لم يعلم المخاطب علمًا تفصيليًّا بعين المشار إليه، فإنه لا بدَّ أن يكون لديه علم إجمالي به، ولذلك يتولى اسم الإشارة في صدر المثال تعيين ذلك الإجمال.

وإنما تقوله لمن ذاك على ذُكْر منه إلا أنه رأى رجلاً يُقْبل من بعيد، فلا يعلم أنه ذاك ويظنه إنسانًا غيره[(١)].

وعلى الجملة، فكلُّ عاقل يعلم بَوْن ما بين الخبر بالجملة مع «الذي» وبينها من غير «الذي»[(٢)]، فليس من أحد به طرقٌ[(٣)] إلا وهو يشك أن المعنى في قولك: «هذا الذي قدم رسولاً»، كالمعنى إذا قلت: «هذا قدم رسولاً من الحضرة» مبتدئٌ خبرًا بأمر لم يبلغ السامع ولم يبلِّغه ولم يعلمه أصلاً، وفي قولك: «هذا الذي قدم رسولاً» معلمٌ في أمر قد بلغه أن هذا صاحبه[(٤)]. فلم يخل إذن من الذي بدأنا به في أمر الجملة مع «الذي» من أنه ينبغي أن تكون جملةً قد سبق من السامع علم بها؛ فاعرفه، فإنه من المسائل التي من جهلها جهل كثيرًا من المعاني، ودخل عليه الغلط في كثير من الأمور[(٥)]، والله الموفق للصواب.

---

(١) حاصل هذا أن «الذي» يأتي وصلة لوصف المعرفة بالجملة سواء وقع «الذي» نفسه صفة مثل: «مررت بالرجل الذي كان عندنا بالأمس»، أو وقع خبرًا، والخبر فيه معنى الوصفية مثل: «هذا الذي قدم رسولاً من الحضر»، «والغرض من الوصف بالذي هو التمييز والتعريف»، كما ذكر الرازي في «نهاية الإيجاز»، ص(١٦٤).

(٢) أي: يعلم الفرق الشاسع بين الإخبار بالجملة مع «الذي» مثل: «هذا الذي قدم رسولاً»، وبين الإخبار بالجملة من غير «الذي» مثل: «هذا قدم رسولاً».

(٣) «يقولون: ما به طرق» أي: ما به قوة، وأصل الطرق: الشحم؛ لأن القوة أكثر ما تكون عنه [«مقاييس اللغة»]، وقد قصد الشيخ بالطرق: قوة التفكير خاصةً.

(٤) حاصل هذا أن الفرق بين الإخبار بجملة مصدرة بـ«الذي»، والإخبار بجملة من غير «الذي»: أن الإخبار في الأول يكون بما لدى السامع علم به مثل: «هذا الذي قدم رسولاً من القرية»، والإخبار في الثاني يكون بما ليس لدى السامع علم به مثل: «هذا قدم رسولاً...».

(٥) لعل هذه العبارة تشير من بعيد إلى مدخل مبحث «الذي» في البلاغة والإعجاز؛ لأن التعريف بـ«الذي» مما يقصد به إلى مخاطب خاص يعلم سلفًا بمضمون القضية، وأريد تنبيهه إلى تخصيص الموصوف وتمييزه، فهناك فرق بين خبر ابتدائي لمن لا يعلم، وخبر طلبي لا يساق لمجرد الإفادة، ولكن لغرض آخر، فإن الثاني أكثر صلة بالبلاغة، ويحتاج إلى فطنة ولباقة والتعريف بـ«الذي» له مدخل فيه.
أما صلته بالإعجاز، فلم ينبه الشيخ إليه إلا بهذه العبارة المجملة القائمة: «فإنه من المسائل التي من جهلها جهل كثيرًا من المعاني... إلخ»، ولعله كان يقصد بهذا معاني القرآن التي وردت معتمدة على التعريف بالذي، كقوله تعالى على لسان الكفار على سبيل الاستهزاء: ﴿أَهَـٰذَا الَّذِي بَعَثَ اللهُ رَسُولاً﴾ [الفرقان: ٤١]، فإن التعريف بـ«الذي» يشير -وفق ما قرَّره الشيخ سلفا- إلى علمهم واعترافهم بأن الله سبحانه بعث رسولاً، ولكن إنكارهم يتجه إلى أن يكون هو عين الذي يشار إليه خاصةً ﴿أَهَـٰذَا﴾، والله أعلم.

[فروق في الحال لها فضلُ تعلُّقٍ بالبلاغة]

اعلم أن أول فرق في الحال أنها تجيء مفردًا وجملة، والقصد ها هنا إلى الجملة، وأول ما ينبغي أن يُضْبط من أمرها أنها تجيء تارة مع «الواو» وأخرى بغير «الواو»، فمثال مجيئها مع «الواو» قولك: «أتاني وعليه ثوبُ ديباج»، و«رأيتُه وعلى كتفه سيف»، و«لقيت الأمير والجند حواليه»، و«جاءني زيد وهو متقلِّد سيفه»، ومثال مجيئها بغير «واو»: «جاءني زيد يسعى غلامه بين يديه»، و«أتاني عمرو يقود فرسه»[(١)]، وفي تمييز ما يقتضي «الواو» مما لا يقتضيه صعوبة.

[حكم الواو مع الجملة الحالية: المبتدأ والخبر]

والقول في ذلك أن الجملة إذا كانت من مبتدأ وخبر، فالغالب عليها أن تجيء مع «الواو» كقولك: «جاءني زيد وعمرو أمامه»[(٢)]، و«أتاني وسيفه على كتفه».

[إذا كان المبتدأ ضمير صاحب حال]

فإن كان المبتدأ من الجملة ضمير ذي الحال لم يصلح بغير «الواو» البتة، وذلك كقولك: «جاءني زيد وهو راكب»، و«رأيت زيدًا وهو جالس»، و«دخلت عليه وهو يملي الحديث»، و«انتهيت إلى الأمير وهو يعبِّئ الجيش»، فلو تركت «الواو» في شيء من ذلك لم يصلح، فلو قلت: «جاءني زيد هو راكب»، و«دخلت عليه هو يملي الحديث» لم يكن كلامًا[(٣)].

[إذا كان الخبر ظرفًا مقدمًا]

فإن كان الخبر في الجملة[(٤)] -من المبتدأ أو الخبر- ظرفًا، ثم كان قدْ قُدِّم على المبتدأ

---

(١) هذه مجرد أمثلة، بعضها لمجيء الحال مع «الواو»، والبعض الآخر من غيرها دون تحديد أو ضبط، لكن يمكن ملاحظة أن «الواو» جاءت مع الحال إذا كان جملة اسمية سواء كان المبتدأ اسمًا ظاهرًا أم ضميرًا منفصلاً، وسواء قُدم الخبر «الجار والمجرور» أم لم يتقدم، وتركت «الواو» لما جاء الحال جملة فعلية فعلها مضارع، وقد مهد الشيخ للضبط والتفصيل بآخر جملة في تلك الفقرة، وهي قوله: «وفي تمييز ما يقتضي «الواو» مما لا يقتضيه صعوبة».

(٢) وفي غير الغالب تترك «الواو»، مثل: «كلمته فوه إلى فيَّ»، وسيأتي فيما بعد.

(٣) أي: لم يكن كلامًا مقبولاً أو صحيحًا، وحاصل ما سبق أن جملة الحال إذا كانت اسمية (من مبتدأ وخبر)، فالغالب أن تأتي معها «الواو»، إلا إذا كان المبتدأ ضمير صاحب الحال، فيجب أن تأتي «الواو» معه، كقوله تعالى: ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ [هود: ٢٨]، أي: أيكون منا إلزام والحال أنتم كارهون، ونحو: «زرته وهو يملي الحديث».

(٤) أي: في الجملة الحالية.

كقولنا: «عليه سيف» و«في يده سوط»[١] كثر فيها أن تجيء بغير «واو»، فمما جاء منه كذلك قول بشار:

إذا أنكرتْنـي بلـدةٌ أو نكِرْتُهـا ... خرجت مع البازي عليَّ سواد[٢]

يعني عليَّ بقية من الليل، وقول أمية:

فاشرب هنيئًا عليك التاجُ مرتفقًا ... في رأس غُمدان دارًا منك محلالا[٣]

وقول الآخر:

لقد صبرتْ للذلِّ أعوادُ مِنْبرٍ ... تقوم عليها في يديك قضيب[٤]

---

(١) باعتبار أن هاتين جملتين حاليتين في قولنا مثلاً: «أقبل الفارس عليه سيف» و«حضر فلان في يده سوط»، فيجوز على قلة أن تقول: «أقبل وعليه سيف» و«حضر وفي يده سوط»، والغريب أن هذا القليل هو الأكثر قبولاً، فربما كان هذا من منظور القبول الذوقي للأوضاع التركي.
وحاصله أن جملة الحال المكونة من مبتدأ وخبر يغلب أن تأتي معها «الواو» مثل: «وقد أغتدي والطير في وُكُناتها»، وقليلاً ما تترك «الواو» معها، مثل: «رجع عوده على بدئه»، فإذا كان الخبر ظرفًا متقدمًا كثر ترك «الواو»، مثل: «خرجت مع البازي عليَّ سواد»، فإذا كان المبتدأ ضمير صاحب الحال وجب مجيء «الواو»، مثل: ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾.

(٢) نكر الشيء وأنكره: لم يقبله قلبه ولم يعترف به لسانه [مقاييس اللغة]، و«البازي»: الصقر ومن عاداته الخروج مبكرًا قبل سائر الطيور، و«عليَّ سواد» أي: من الليل، ففيه كناية عن التخفي عند الخروج قبل بشائر الصبح.
وفي صياغة البيت ما يدل على صدق التجربة، فقد أسند الإنكار للبلدة مجازًا، والمراد أهلها للإشارة إلى عموم الإنكار الداعي للترحل، وعادة ما يكون التناكر والتجافي متبادلاً، ولهذا عطف عليه «أو نكرتها» فضلاً عن الكناية عن شدة التبكير بالخروج مع البازي، وهو أبكر الطيور خروجًا، وفي هذه الكناية رمز إلى حسن التوكل والثقة في الرزق نظرًا إلى الربط الخفي بين «خرجت مع البازي»، وبين قوله ﷺ: «**لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير**... الحديث» ناهيك عن الصورة الرائعة في «عليَّ سواد»؛ إذ يتخيل بقايا ظلام الليل جلبابًا عليه يغشِّيه ويخفيه ويطويه، وحسن التصوير من صدق الإحساس.
والشاهد: مجيء الجملة الحالية من غير «واو» لتقدم الخبر الظرف على المبتدأ في «عليَّ سواد».

(٣) البيت لأمية بن أبي الصلت الذي كان قد تنسك في الجاهلية، فلما بعث محمد ﷺ عاداه، و«مرتفقًا»: متكئًا على مرفقه، و«غمدان»: قصر فخم باليمن لسيف بن ذي يزن.
والشاهد: مجيء الجملة الحالية من غير «واو» لتقدم الخبر الظرف «عليك التاج مرتفقًا».

(٤) البيت من شعر واثلة بن خليفة السدوسي يهجو عبد الملك بن المهلب بطول الوقوف على المنبر من غير قدرة ولا حسن بيان، فخيل الشاعر أن المنابر ضجت من عيِّه، وكادت تلفظه لكنها صبرت راغمة لخوفها من عود قضيب كان يلازمه، والشاهد في «يديك قضيب» مثل ما سبقه.

كلُّ ذلك في موضع الحال، وليس فيه «واو» كما ترى، ولا هو محتمل لها إذا نظرت[١].

[مجيء الجملة الاسمية الحالية (المبتدأ والخبر) من غير «واو»]

وقد يجيء ترك «الواو» فيما ليس الخبر فيه كذلك، ولكنه لا يكثر، فمن ذلك قولهم: «كلمته فوه إلى فِيَّ»، و«رجع عَودُه على بَدْئه» في قول من رفع[٢]، ومنه بيت الإصلاح:

نَصَفَ النهارُ الماءُ غامره ... ورفيقُه بالغيب لا يدري[٣]

ومن ذلك ما أنشده الشيخ أبو علي في «الإغفال»:

ولولا جنان الليل ما آب عامر ... إلى جعفر، سرباله لم يُمَزَّق[٤]

ومما ظاهره أنه منه قوله:

إذا أتيت أبا مروان تسأله ... وجدته حاضراه الجودُ والكَرَمُ[٥]

---

(١) يعني إذا تأملت وجدت امتناع «الواو» في هذه الشواهد خاصةً؛ لأن ترك «الواو» فيها هو الأليق بالنظم والمعنى، وهذا لا يعني امتناع «الواو» في غيرها؛ لأنها قد توجد على قلة، وبهذا لا يتعارض ما قبل الأبيات مع ما بعدها.

(٢) أي: في قول من رفع على الابتداء حتى تكون جملة حالية من مبتدأ وخبر، وقد ورد المثل في كتاب «المقتصد» بنصب «عوده»، فيكون حالاً مفردة، أي: يعود عودًا كما بدأ [راجع: المقتصد في شرح الإيضاح، ص(٦٧٦)].

(٣) البيت للمسيب بن علس في وصف محبوبته وتشبيهها بجمانة البحر التي استخرجها غوَّاصُها بعد جهد جهيد وغوص طويل، وذلك في قوله قبله:

كجمانة البحري جاء بها ... غواصها من لجة البحر

والشاهد مجيء جملة الحال «المبتدأ والخبر» من غير «واو»، وهو قليل ومعناه: انتصف النهار وما زال الماء غامره لم يخرج، وترك «الواو» هنا رغم أنه قليل مع هذه الصياغة إلا أنه أنسب لحال القلق المتوتر، ولو وقف الناطق بهذا البيت على «نصف النهار» لحظة ثم نطق بعده بـ«الماء غامره» لأشعر هذا الأداء الفاصل بين الجملتين بأن الثانية استئنافية، وهو أولى؛ لأن فيه مزيد إثارة وتتبع لحركة الاستشراف والترقب عند المخاطب.

(٤) هذا البيت لسلامة بن جندل، شاعر جاهلي ذكره ابن سلام في الطبقة السابعة من «طبقات فحول الشعراء» (١/ ١٥٥)، ويقصد أنه لولا ظلام الليل الذي ستر عامرًا ما آب إلى جعفر سليمًا معافى، وكان الأعداء يتربصون به، فقد كنى عن سلامته بعدم تمزيق سرباله.

والشاهد هو ترك «الواو» مع جملة الحال على قلة؛ لأن الأصل في جملة الحال المكونة من مبتدأ وخبر أن يكثر معها ذكر «الواو»، وتركها قليل لكنه يرتبط في الكلام الفصيح بمزية وداعٍ بلاغي لعله هنا الإشعار بشدة الملازمة والقرب ممن آب إليه.

(٥) ينسب هذا البيت للأخطل في مدح أبي مروان بالجود والكرم، وبينهما فرق يفهم من المعاجم، فالكرم =

فقوله: «حاضراه الجود» جملة من المبتدأ والخبر كما ترى، وليس فيها «واو»، والموضع موضع حال، ألا تراك تقول: «أتيته فوجدت جالسًا»، فيكون «جالسًا» حالاً، ذاك لأن «وجدت» في مثل هذا من الكلام لا تكون المتعدية إلى مفعولين، ولكن المتعدية إلى مفعول واحد كقولك: «وجدتُ الضالة»[١] إلا أنه ينبغي أن تعلم أن لتقديمه الخبر الذي هو «حاضراه»[٢] تأثيرًا في معنى الغنى عن «الواو»[٣]، وأنه لو قال: «وجدته الجود والكرم حاضراه» لم يحسن حسنه الآن، وكان السبب في حسنه مع التقديم أنه يقرب في المعنى من قولك: «وجدته حاضره الجود والكرم»، أو «حاضرًا عنده الجود والكرم»[٤].

[جملة الحال والفعل مضارع مثبت لا تكاد تأتي بـ«الواو»]

وإن كانت الجملة من فعل وفاعل، والفعل مضارع مثبت غير منفي لم يكد يجيء بـ«الواو»، بل ترى الكلام على مجيئها عارية من «الواو»، كقولك: «جاءني زيد يسعى غلامه بين يديه»، وكقوله:

وقد علوتُ قُتُودَ الرحل يسفعني ... يومٌ قُدَيْديمةَ الجوزاءِ مسمومُ[٥]

= عندما يكون العطاء طبيعة وخلق، والجود ترجمة لذلك الخلق، فهو كثرة العطاء في سماحة، ومن شدة اتصاف الممدوح بهما تجسدًا، فصارا حاضرين معه في مجلسه لا يفارقانه، فهذه كناية عن نسبة هاتين الصفتين إليه، وفي الكناية إثبات المعنى مؤكدًا؛ لأنه دعوى بدليل، وهل هناك دليل على جوده وكرمه أقوى من حضور هاتين الصفتين معه وصحبتهما له لا يفارقانه.

والشاهد هو ترك «الواو» مع جملة الحال الاسمية على قلة، وقد ربط الشيخ ربطًا حسنًا بين تقديم الخبر «حاضراه» وبين ترك «الواو»، فإن تركها حسن مع التقديم.

(١) يقصد من هذا أن «حاضراه الجود والكرم» جملة من مبتدأ وخبر في موقع الحال، وليست مفعولاً ثانيًا للفعل «وجد»؛ لأنه هنا في معنى ما ينصب مفعولاً واحدًا هو الضمير المتصل «وجدته».

(٢) أي: الاستغناء عن «الواو».

(٣) بتأخير الخبر.

(٤) أي أن ترك «الواو» يحسن مع تقديم الخبر «حاضراه»، ويرجع هذا إلى قربه في المعنى من: «وجدته حاضرًا عنده الجود والكرم»، فهذه حال مفردة وذاك خبر مقدم في الجملة الحالية، وقد اجتمعا في ترك «الواو» والمبادرة إلى ذكر الحضور مع ما فيه من تشويق لما يتمم معناه، بخلاف ما لو تأخر فقال: «وجدته الجود والكرم حاضراه».

(٥) البيت لعلقمة بن عبده في ديوانه، وقتود الرحل: خشبه وأدواته، ويسفعني: تلفح شمسه وحره وجهي فتغير لونه إلى السواد، وقديديمة: تصغير قدام، وهو ظرف مكان بمعنى أمام، والجوزاء: برج من أبراج الشمس يشتد الحر بنزوله، ولا سيما اليوم الذي يسبقه ويقع قدامه، وسموم: صفة لليوم، أي: شديد =

وقوله:

وقد أغتدي يُدافع ركني ... أحوذيٌّ ذو ميعةٍ إضريجُ[(١)]

وكذلك قولك: «جاءني زيد يسرع» لا فصل بين أن يكون الفعل لذي الحال وبين أن يكون لمن هو من سببه، فإن ذلك كله يستمر على الغنى عن الواو، وعليه التنزيل والكلام، ومثاله في التنزيل قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ﴾[(٢)] [المدثر: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى ۞ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾[(٣)] [الليل: ١٧-١٨]، وكقوله عزَّ اسمه: ﴿وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[(٤)] [الأعراف: ١٨٦].

* * *

= السموم وهو الريح الحارة الحارقة.

وصورة الرجل الذي يعلو قتود الرحل، والريح السموم تسفعه والشمس تلفح وجهه موجودة في الجزيرة العربية، لكن قلما تجد شاعرًا يلتقطها بهذه الدقة والتركيز، لاسيما تلك الحال التي جاءت من غير «واو» لتصوير تلبس السفع به وملازمته من حين اعتلاء الرجل، وكأن الاعتلاء والسفع خبر واحد، ثم إسناد الفعل «يسفعني» إلى اليوم إسنادًا مجازيًّا يشير إلى استمرار تلك الريح السموم على مدار ذلك اليوم وفي كل لحظة من لحظاته.

والشاهد هو مجيء الجملة الحالية من غير «واو»؛ لأن الفعل فيها مضارع مثبت: «يسفعني».

(١) البيت لأبي دؤاد وقد سبق، والشاهد فيه كسابقه؛ حيث جاءت الجملة الحالية من غير «واو»؛ لأن فعلها مضارع مثبت «يدافع ركني».

(٢) أي: لا تمنن بما تعطي مستكثرًا إياه، أي: حالة كونك مستكثرًا، وهذا هو أقرب التفسيرات لعمومه وانسجامه مع موقع الحال الذي يجعل الفعل متلبسًا بفعل آخر، وكأنه نهى عنهما معًا، أي: لا تمنن ولا تستكثر، ولكن تلبسهما وشدة ارتباطهما جعل صياغة الآية هي الأدق للدلالة على شدة ذلك التلبس.

والشاهد هو ترك «الواو» من الجملة الحالية لوقوع الفعل فيها مضارعًا مثبتًا، والفعل الواقع حالاً هو لصاحب الحال نفسه.

(٣) هذه بشرى بالنجاة من النار لكل تقي، وإنما عبَّر باسم التفضيل؛ لأن المقام مقام ثناء على من يؤتي ماله حريصًا على أن يكون لله مخلصًا مجردًا من أي سمعة، «يَتَزَكَّى» فهو الأتقى، ووقوع الجملة الحالية من غير «واو»؛ لأن فعلها مضارع مثبت، وترك «الواو» يشعِر بشدة تلبس التزكي بالإيتاء، وكأن الفعلين شيء واحد يقع في لحظة واحدة.

(٤) يعمهون: أي يتحيرون أو يترددون، وهذا وصف لمن أضله الله تعالى بسبب غيِّه وإعراضه، فهو في حيرة يتردد فيها لا يهتدي أبدًا، وترك «الواو» من هذه الجملة الحالية لما سبق من مجيء الفعل فيها مضارعًا مثبتًا، وفي هذا الترك إشعار بشدة تلبس الفعلين.

[توجيه الشيخ]

[مجيء «الواو» مع الفعل المضارع]

فأما قول ابن همام السَّلولي:

فلـــما خشـــيتُ أظـــافيره نجـــوتُ وأرهـــنُهُم مالكـــا[١]

في رواية من رَوَى «وأَرْهَنُهم»[٢] وما شبهوه به من قولهم «قمت وأصك وجهه»، فليست «الواو» فيها للحال، وليس المعنى «نجوت راهنًا مالكًا»، و«قمت صاكًا وجهه»، ولكن «أرهن» و«أصك» حكاية حال مثل قوله:

ولقـد أمـرُّ عـلى اللئـيم يسـبُّني فمضـيتَ ثُمَّـتَ قلـت لا يعنينـي

فكما أن «أمرُّ» ها هنا في معنى «مررت» كذلك يكون «أرهن» و«أصك» هناك في معنى «رهنت» و«صككت».

ويبيِّن ذلك أنك ترى «الفاء» تجيء مكان «الواو» في مثل هذا[٣]، وذلك كنحو ما في الخبر من حديث عبد الله بن عتيك حين دخل على أبي رافع اليهودي حصنه قال: «فانتهيت إليه، فإذا هو بيت مُظْلم لا أدري أنّي هو من البيت، فقلت: أبا رافع!! فقال: من هذا؟! فأهويتُ نحو الصوت فأضربه بالسيف وأنا دَهِشٌ»، فكما أن «أضربه» مضارعٌ قد عطفه بـ«الفاء» على ماضٍ؛ لأنه في المعنى ماضٍ، كذلك يكون «أرهنهم» معطوفًا على الماضي قبله،

---

(١) يتحدث الشاعر عن رجل توعَّده، فخشي بطشه وهرب إلى الشام، ثم استجار بيزيد بن معاوية فأمَّنه وعريفه «مالك»، والمعنى: لما خشيت بطشه وإنشاب أظافره استجرت بمن أمَّنني حتى نجوت، وخليت بين مالك وبينه [راجع: «معاهد التنصيص» للعباسي (١/ ٢٨٥)]، وأرهنُ: مضارع رهن بمعنى أقيم، وهو كناية عن العناية والحماية.

والشاهد: ما ذكره عبد القاهر من ظن البعض أن «الواو» واو الحال، وقد دخلت على المضارع المثبت على خلاف الأصل، لكن الشيخ يخطئ هذا، ويرى أن «الواو» ليست واو الحال، ولكنها عاطفة، وأن أصله: نجوت ورهنت، وإنما عبَّر بالمضارع على الحكاية واستحضار الصورة الماضية، والشيخ يستمد توجيهه من نظائر هذا الأسلوب في كلام العرب من ناحية واستبعاد المعنى تقدير الحال من ناحية أخرى، راجع كلام الشيخ عقب البيت.

(٢) وهناك رواية أخرى بالفعل الماضي «وأرهنتهم»، وهي تؤيد توجيه الشيخ رواية المضارع على معنى الماضي.

(٣) ولو كانت «الواو» واو الحال لما صلح مكانها «الفاء».

وكما لا يُشك في أن المعنى في الخبر «فأهويت فضربت» كذلك يكون المعنى [١] في البيت «نجوت ورهنت» إلا أن الغرض في إخراجه على لفظ الحال أن يحكي الحال [٢] في أحد الخبرين [٣]، ويدع الآخر على ظاهره [٤]، كما كان ذلك في «ولقد أمرُّ على اللئيم يسبني فمضيت»، إلا أن الماضي في هذا البيت مؤخر معطوف [٥]، وفي بيت ابن همام وما ذكرناه معه مقدم معطوف عليه [٦]؛ فاعرفه.

[وجود «الواو» وتركها مع المضارع المنفي]

فإن دخل حرف نفي على المضارع تغيَّر الحكم، فجاء بـ«الواو» وبتركها كثيرًا، وذلك مثل قولهم: «كنت ولا أُخشَّى بالذئب» وقول مسكين الدرامي:

أكسبتْه الـوَرِقُ البيضُ أبًا ... ولقد كان ولا يُدْعَى لأب [٧]

---

(١) يستشهد الشيخ بذلك الخبر لأمرين: الأول: التعبير بالمضارع، وهو بمعنى الماضي بدليل عطفه على الماضي، فكما أن قوله: «فأهويت فأضربه» بمعنى فأهويت فضربت، كذلك قول الشاعر: «نجوت وأرهنهم» بمعنى: «نجوت ورهنت»، والثاني: أنه قد عطف بالفاء في مثل هذا الأسلوب، ولو كانت «الواو» حالية لما صحَّ مجيء «الفاء» مكانها.

(٢) أي أن الغرض من التعبير عن الماضي بالمضارع الحال هو حكاية الحال الماضية لاستحضار صورتها.

(٣) أي: في أحد الفعلين، وهو الثاني في «نجوت وأرهنهم»، و«قمت وأصك وجهه»، و«فأهويت وأضربه»، فقد عبَّر بالمضارع في كل هذا لحكاية الماضي واستحضار صورته.

(٤) المراد بالآخر هو الفعل الماضي المعطوف عليه.

(٥) وهو الفعل «مضيت» المعطوف بالفاء.

(٦) مثل ما تقدم أمثلة في هامش (١).

لقد كان السياق الذي يتحدث فيه الشيخ هو الجملة الحالية ذات المضارع المثبت، والتي لا تأتي معها «الواو»، وإذا وجدت «الواو» مع المضارع فليس بحال، ولكنه بمعنى الماضي، وقد تطرق الشيخ في أثناء هذا إلى ظاهرة أسلوبية لها سبب بما كان فيه وهي: عطف المضارع على الماضي؛ لأنه بمعنى الماضي وسر التعبير بالمضارع.. وأنه كما يعطف المضارع بـ«الواو»، فإنه يعطف بـ«الفاء»، وكما يعطف المضارع على الماضي، فإنه يعطف الماضي على المضارع في «ولقد أمر على اللئيم يسبني... فمضيت» أي: ولقد مررت.

(٧) الضمير في هذا البيت يعود إلى ظبي استعاره في بيت سابق لامرأته التي كرهها فطلقها وهجاها، وقبل هذا البيت:

مـن رأى ظبيًا عليه لؤلؤ ... واضح الخدين مقرونًا بضب

يكني عن قبحها بالشطر الثاني، ومحاولتها تعويض هذا القبح بالتحلي باللؤلؤ في الشطر الأول، ثم يصفها بضعة النسب وإن كساها المال نسبًا زائفًا، وقد كنى عن المال بالورق البيض للدلالة على ذلك الزيف. =

وقول مالك بن رفيع، وكان جَنَى جنايةً، فطلبه مصعب بن الزبير:

أتــاني مصــعبٌ وبنــو أبيــه فــأين أحيــد عــنهم؟ لا أحيــدُ
أقــادوا مــن دمــي وتوعَّــدوني وكنــتُ ومــا يُنهنهنــي الوعيــدُ[١]

«كان» في هذا كله تامة، والجملةُ الداخلُ عليها «الواو» في موضع الحال، ألا ترى أن المعنى: «وجدتُ غير خاشٍ للذئب»، و«لقد وُجد غير مدعوّ لأب»، و«وُجدتُ غير مُنَهْنهٍ بالوعيد وغير مبالٍ به»[٢]، ولا معنى لجعلها ناقصة وجعل «الواو» مزيدة.

وليس مجيء الفعل المضارع حالاً على هذا الوجه بعزيز في الكلام، ألا تراك تقول: «جعلتُ أمشي وما أدري أين أضع رجلي»، و«جعل يقول ولا يدري»، وقال أبو الأسود: «يصيب وما يدري»، وهو شائعٌ.

[مجيء المضارع المنفي حالاً بغير «واو»]

فأما مجيء المضارع منفيًا حالاً من غير «الواو»، فيكثر أيضًا ويحسن[٣]، فمن ذلك قوله:

= والشاهد في «ولا يُدعى لأب»؛ حيث وقع المضارع المنفي موقع الحال، ولذا جاز المجيء معه بـ«الواو»، و«كان» تامة بمعنى وجد، أي: ولقد وجد غير مدعو لأب، ولهذه «الواو» ميزة معنوية هي الإشعار بتعدد الأوصاف المقبحة للموصوف، وكأنه يستأنف بـ«الواو» خبرًا جديدًا.

(١) أقادوا: من القود وهو القصاص، وينهنهني: بمعنى يزجرني ويمنعني، يعني بهذين البيتين أنه يستسلم لمصعب ورجاله، وقد كان قبل لا يستسلم ولا يأبه بالوعيد.
والشاهد كسابقه؛ حيث وقع المضارع المنفي موقع الحال، فجاز اقترانه بـ«الواو» في «وما ينهنهني الوعيد»، وهذه «الواو» تشعر بالأسى على ما كان وما صار إليه حاله، وكأنه يستأنف بتلك «الواو» خبرًا جديدًا.

(٢) في قولهم: «كنت ولا أُخَشَّى بالذئب»، وقول الشاعر: «ولقد كان ولا يُدعَى لأب»... إلخ، كون الحال جملة فعلية لا يصح مع اعتبار «كان» ناقصة؛ لأنها حينئذٍ تحتاج إلى خبر يتمم المعنى، فلا مفر من عدها تامة بمعنى وجد حتى يأتي الحال بعد استيفاء الإسناد، هذا ما اتجه إليه عبد القاهر، لكن تفسيره الأمثلة السابقة على هذا الأساس حول الحال فيها من جملة إلى مفرد هو كلمة (غير) وما أضيف إليه، وعد إلى قوله: «ألا ترى أن المعنى «وجدت غير خاش للذئب»... إلخ، على أن الحال في المثال الأخير: «كنت وما ينهنهني الوعيد» لا يخلو من جدل نبَّه إليه قول الشيخ: «ولا معنى لجعل «كان» ناقصة، وجعل «الواو» مزيدة» مع أن لهذا التخريج ما يدعو إليه وهو قصد الشاعر المقارنة بين ما كان عليه من قوة وما صار إليه من ضعف، وهذا التحول لا يفيده غير كان الناقصة، وليس بالضرورة جعل «الواو» مزيدة لاحتمال أن يكون خبر كان محذوفًا يدل السياق عليه، أي: كنت قويًّا وما ينهنهني الوعيد.

(٣) أي أن مجيء «الواو» حينئذٍ يكثر ويحسن، وتركها يكثر ويحسن، وذلك لأن الإثبات والنفي حينئذٍ =

ثَـوَوْا لا يريـدون الـرواحَ وغـالهم ... مـن الـدهر أسـبابٌ جـرين عـلى قَـدْر[١]

وقال أرطأة بن سُهيَّة وهو لطيف جدًّا:

إن تلقَنـي لا تـرى غـيري بنـاظرة ... تَـنْسَ السـلاح وتعـرف جبهـة الأسـد[٢]

فقوله: «لا ترى» في موضع حال. ومثله في اللطف والحسن قول أعشى همدان وصحب عتَّاب بن ورقاء إلى أصبهان فلم يحمده[٣]، فقال:

أتينـا إلى أصـبهان فهزَّلتْنـا ... وكنَّـا قبـل ذلـك في نعـيم[٤]

= فرعان لأصل واحد هو المضارع الذي قد تدخل عليه أداة النفي أو لا تدخل، ثم إن لكل من ذكر «الواو» وتركها سياقه الذي يقتضيه.

(١) هذا البيت من قصيدة لعكرشة العبسي يرثي بنيه، وثووا: من الثواء وهو طول المقام، والرواح: ضد الغدو، وهو من راحت الإبل إذا عادت إلى مُراحها بعد غروب الشمس، ورواية التبريزي في «شرح الحماسة» «ثووا». وفي المخطوطة «مضوا»، وقد أثبت محمود شاكر الرواية الأولى ورجَّحها على الثانية، [راجع تعليقه على «دلائل الإعجاز» ص(٢٠٨)]، ومع أن رواية «ثووا» أصح للمعنى لدلالتها على ما صاروا إليه من طول المقام بعد الموت، فإن رواية «مضوا» أدل على الواقع النفسي للأب الملتاع الذي يرفض داخله التسليم بالواقع أحيانًا ويسيطر عليه شعور الرحيل المؤقت، وأنهم مضوا ليعودوا، وهذا أنسب في مقابلة «الرواح» الذي جاء في جملة تدل على استبطاء عودتهم «لا يريدون الرواح»، لكنه لا يلبث أن يسلم بالواقع في قوله: «وغالهم من الدهر أسباب» أي: اغتالهم، فلقد كان يتردد بين الواقع والتسليم له، وهو إحساس صادق كل الصدق لمن صدم في فقد عزيز عليه.
والشاهد مجيء الجملة الحالية في صياغة المضارع المنفي من غير «واو» «لا يريدون الرواح»، وهو كثير حسن، ولعل حسنه يرجع إلى تلبس الثواء وطول المكث بعدم رغبتهم في العودة.

(٢) يخاطب الشاعر رجلاً كان يهدده ويتوعده، ومعناه: إن تلقني وقد ركزت النظر إليَّ ولم تنشغل عني وقعت في نفسك هيبة مني لا تقدر معها على مواجهتي، وقد جسد هذه الرهبة في «تنس السلاح وتعرف جبهة الأسد»، وفي هذه الجملة تشبيه ضمني يزاحم الاستعارة في قوتها وادعائها اتحاد الطرفين وهي أشبه بالتجريد، والشطر الثاني كله كناية عما يقع في نفس ذلك الخصم من هيبة ورهبة.
والشاهد فيه الجملة الحالية «لا ترى غيري...»؛ حيث وقعت مضارعًا منفيًا من غير «واو»، وموقع ذلك الحال هو سبب اللطف؛ لأنه شرط ضمني مضموم إلى الشرط الظاهر لكي يتحقق الجواب.

(٣) «لم يحمده» أي: لم يرض من صاحبه جفوته بعد طول المسير إليه.

(٤) ولشعوره بالنكران والمهانة من صاحبه نسب ما وقع من هزال وشقاء إلى أصبهان جميعها، والهزال: الضمور وذهاب اللحم والشحم، وتضعيف الفعل من باب الزيادة في المبني للزيادة في المعنى، وفي الوقت الذي يصب غضبه على أصبهان كلها، فإنه في البيت الثاني يحمل نفسه مسئولية التعجل في فهم ذلك الصاحب الذي ظنه صاحبًا سفاهةً وجهلاً، وهو في الحقيقة ليس بصاحب ولا حميم.
والشاهد في مجيء الجملة الحالية من المضارع المنفي من غير «واو»، وأما لطفها وحسنها فيرجع إلى =

وكان سفاهةً مني وجهلاً مسيري لا أسير إلى حميم

قوله: «لا أسير إلى حميم» حال من ضمير المتكلم الذي هو «الياء» في «مسيري»، وهو فاعل في المعنى، فكأنه قال: وكان سفاهةً مني وجهلاً أن سرت غير متوجه إلى قريب.

وقال خالد بن يزيد بن معاوية:

لو أن قومًا لارتفاع قبيلةٍ دخلوا السماءَ دخلتُها لا أُحْجَبُ[1]

وهو كثير إلا أنه لا يهتدي إلى وضعه بالموضع المرضي[2] إلا من كان صحيح الطبع.

[جملة الحال والفعل ماضٍ تأتي بـ«الواو» وبغيرها بشرط]

ومما يجيء بـ«الواو» وغير «الواو» الماضي، وهو لا يقع حالاً إلا مع «قد» مظهرة أو مقدرة، أما مجيئها بـ«الواو»، فالكثير الشائع كقولك: «أتاني وقد جهده السير»، وأما بغير «الواو» فكقوله:

متى أرى الصبح قد لاحتْ مخايلُه والليل قد مُزِّقتْ عنه السرابيلُ[3]

= ما فيها من مزيد التلوم والتندم، لقد لام نفسه على مجرد السير في «وكان سفاهة مني وجهلاً مسيري»، ثم تزيد الجملة الحالية من ذلك اللوم؛ لأن ذلك المسير لم يكن إلى صديق حميم يمسح عنه مشقات السفر.

(١) هذا البيت كناية عن سمو قدر الشاعر وقومه، وفيها إثبات المعنى مؤكدًا بذكر الدليل عليه، وهو دليل تخيلي يعتمد على المبالغة المفرطة التي دخلت عليها «لو» فقربتها من القبول، ومعناه: لو ثبت أن قومًا من عزهم ومجدهم بلغوا السماء وفتحت لهم أبوابها دخلتها غير محجوب ولا ممنوع.
والشاهد في الجملة الأخيرة «لا أُحجب»؛ حيث وقعت حالاً وهي فعل مضارع منفي، وقد جاء من غير «الواو»، وفي تركها إشعار بتلبس الحال بالفعل حتى كأنهما شيء واحد، أما الحال نفسها فتشعر بثقة الشاعر بمجده وعزته وعلو قدره.

(٢) يعني: لتلك الحال مع «الواو» ومن غيرها موقع حسن لا يهتدي له ولا يشعر به إلا ذو طبع صحيح وذوق سليم.

(٣) هذا البيت لخُندج بن خُنْدج المري، وهو يصور ضيقه بالليل واستبطاء الصبح وترقب ظهور بشائره، والمخايل: جمع مخيلة وهي السحابة التي تعد بمطر وتستعار لكل خير يُرتقب، والسرابيل: جمع سربال وهي القمصان، والصورة تخيل أن الليل محبوس في سرابيل، فلا يمكن ظهوره إلا إذا مُزِّقت عنه تلك السرابيل، ووراء ذلك إحساس بضيق الليل وتوقفه، ولا يكون ذلك إلا على نفس مهمومة.
والشاهد في مجيء الجملة الحالية «قد لاحت مخايله» فعلاً ماضيًا، وقد تركت معه «الواو»، وذلك يُشعر بما يتمناه وهو سرعة تحقيق ما يصبو إليه من ظهور بشائر الصبح.

وقول الآخر:

فـــآبوا بالرمـــاح مُـــكَسَّرات   وأُبْنـــا بالســـيوف قـــد انحنينـــا[1]

وقول آخر وهو لطيف جدًّا:

يمشون قد كسروا الجُفون إلى الوغى   مُتبسِّـــمين وفـــيهمُ استبشـــار[2]

[مما يلطف موقعه وفيه بلاغة]

ومما يجيء بـ«الواو» في الأكثر الأشيع[3]، ثم يأتي في مواضع بغير «الواو»، فيلطف مكانه ويدل على البلاغة[4] الجملة قد دخلها «ليس»، تقول: «أتاني وليس عليه ثوب»، و«رأيته وليس معه غيره»؛ فهذا هو المعروف المستعمل، ثم جاء بغير «الواو»، فكان من الحسن على ما ترى، وهو قول الأعرابي:

لنـــا فتـــى وحبَّـــذا الأفتـــاءُ   تعرفـــه الأرْســـان والـــدِّلاءُ[5]

---

(١) الرماح: جمع رمح وهو قناة في رأسها سنانٌ يُطعن به، والشاعر «عبد الشارق بن عبد العزّى الجهني» يصف نهاية معركة، فيكني عما وقع بالأعداء من شر بالشطر الأول، وهو من «قول العرب: كسروا بينهم رمحًا إذا وقع بينهم شر» [المعجم الوسيط]، ويكنى عما أوقعوا بالأعداء من قتل بالشطر الثاني.
والشاهد: مجيء الجملة الحالية «قد انحنينا» بالفعل الماضي المسبوق بـ«قد»، وقد جاء من غير «واو» للإشعار بشدة اقتران الحال بصاحبه حتى تكون اللقطة واحدة، وفي الحال ذاته إشارة إلى شدة الضربات وقوة الطعنات.
واللافت أن في الشطر الأول حالاً مفردة «مكسرات»، ولها دور في إتمام المعنى وتكميله، ولكن كان جل اهتمام الشيخ في هذا الفصل بالحال الجملة اسمية أو فعلية عند ذكر «الواو» وتركها لما يتعلق بكل من لطائف ومحاسن.

(٢) يصف الشاعر قومًا إذا خرجوا للقتال كانت لهم عزيمة وإصرار وثقة في النصر على الأعداء، وقد كنى عن ذلك كله، فكنى عن العزيمة والإصرار واستمرار القتال بكسر جفون السيف أي: أغمادها حتى لا تغمد تلك السيوف بعد ذلك، وكنى عن ثقتهم بالنصر بالحال «متبسمين» و«فيهم استبشار».
والشاهد في الشطر الأول «قد كسروا الجفون»؛ حيث جاءت الجملة الحالية بالفعل الماضي المسبوق بـ«قد» ومن غير «واو» للإشارة إلى شدة التلازم بين المشي للقتال وكسر أغماد السيوف، وأن هذا دأبهم من أول خروجهم ومشيهم، ولعل اللطف يرجع إلى تلك التورية في «الجفون» والتي تضفي إبهامًا وسحرًا على المراد.

(٣) صيغة التفضيل تدل على أن ما عداه وهو ترك «الواو» يكون قليلاً نادرًا في حكم العدول عن الأصل لمزية ما.

(٤) كونه مع قلته لطيفًا بليغًا يدل على رسوخ قدم قائله في الفصاحة كالأعراب الخُلَّص.

(٥) الأفتاء: جمع فتى، والأرسان: جمع رَسَنْ مثل أفنان وفنن، والرسن: الحبل، والدِّلاء: جمع دلو، وهو =

إذا جـــرى في كفـــه الرِّشـــاءُ　　　خـــلّى القليـــب لـــيس فيـــه مـــاء

[جملة الحال مصدرة بأداة التشبيه]

ومما ينبغي أن يُراعى في هذا الباب أنك ترى الجملة قد جاءت حالاً بغير «واو»، ويحسن ذلك، ثم تنظر فترى ذلك إنما حَسُن من أجل حرفٍ دخل عليها، مثاله قول الفرزدق:

فقلـت عسـى أن تُبصرينـي كـأنما　　　بَنِـيَّ حَـوَاليَّ الأَسـود الحَـوارِدُ[(١)]

قوله: «كأنما بني...» إلى آخره في موضع الحال من غير شبهة، ولو أنك تركت «كأن» فقلت: «عسى أن تبصريني بَنيَّ حواليَّ كالأسود» رأيته لا يحسُن حُسنه الآن، ورأيت الكلام يقتضي «الواو»، كقولك: «عسى أن تبصريني وبنيَّ حواليَّ كالأسود الحوارد».

[مجيء الحال الجملة من غير «واو» بعد حال مفردة]

وشبيه بهذا أنك ترى الجملة قد جاءت حالاً بعقب مفرد، فلطُف مكانها، ولو أنك أردت أن تجعلها حالاً من غير أن يتقدمها ذلك المفرد لم يَحْسُن، مثال ذلك قول ابن الرومي:

والله يُبْقيـــك لنـــا ســـالمًا　　　بُـــرْداك تَبْجيـــلٌ وتعظـــيم[(٢)]

= ما يُرفع به الماء من البئر، والرِّشاء: حبل الدلو، والقليب: البئر، والشاعر يمدح بالفتوة والقوة ويستأنف بها يبرهن عليهما من البيئة العربية، فمثل ذلك الفتى يعتمد عليه في السقيا واستخراج الماء من الأعماق حتى عرفته الحبال والدلاء التي يستخرج بها، وفي ذلك تشخيص للجمادات وبث الحياة فيها، وحسب ذلك الفتى قوة وفتوة أن حبل الدلو إذا جرى في كفه وهوى في القليب خلى القليب خاليًا من الماء.

والشاهد «ليس فيه ماء»؛ حيث جاءت جملة الحال فعلها ماضٍ منفي بـ«ليس» من غير «واو»، ورغم قلة هذا في كلامهم، فلقد جاء حسنًا لطيفًا في هذا الشعر.. هذا ما يقصده الشيخ، وإن كان يبدو أن هذه الجملة في موضع المفعول الثاني الذي لا يتم المعنى إلا به؛ لأن الفعل شبيه بما ينصب مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر.

(١) الحوارد: الغضاب، والشاعر يخاطب امرأته التي عيرته بقلة الولد، فقال لها على سبيل الرجاء الذي لا يستبعد: عسى أن تبصريني وحوالي الكثرة الشجعان من أولادي، وكأنهم الأسود المتحفزة للهجوم. والشاهد مجيء الجملة الحالية «كأنما بني حواليّ الأسود» من غير «واو»، وإنما حسن تركها لدخول حرف التشبيه «كأنما» عليها، ولو لم تدخل تلك الأداة وتأخرت إلى المشبه به، فإن جملة الحال لا تحسن حينئذٍ إلا إذا دخلت «الواو»، فنقول مثلاً: «وبنيّ حواليّ كالأسود».

(٢) البيت دعاء للممدوح أن يبقيه الله سالمًا، وهذه حال مفردة أصابت موقعها على سبيل التكميل أو الاحتراس؛ لأن مجرد الدعاء بالبقاء يحتمل أن يكون سالمًا، وأن يكون معلولاً مصابًا، والشطر =

فقوله: «برداك تبجيل» في موضع حال ثانية، ولو أنك أسقطت «سالمًا» من البيت فقلت: «والله يبقيك برداك تبجيل» لم يكن شيئًا.

[علة ذكر «الواو» مع الجملة الحالية أو تركها]

وإذ قد رأيت الجمل الواقعة حالاً قد اختلف بها الحال هذا الاختلاف الظاهر، فلا بدَّ من أن يكون ذلك إنما كان من أجل علل توجبه وأسباب تقتضيه، فمحال أن يكون ها هنا جملة لا تصلح إلا مع «الواو»، وأخرى لا تصلح فيها «الواو»، وثالثة تصلح أن تجيء فيها بـ«الواو»، وأن تَدَعَها فلا تجيء بها، ثم لا يكون لذلك سبب وعلة، وفي الوقوف على العلة في ذلك إشكال وغموض، ذاك لأن الطريق إليه غير مسلوك، والجهة التي منها تُعرف غير معروفة، وأنا أكتب لك أصلاً في «الخبر» إذا عرفته انفتح لك وجه العلة في ذلك[1].

[الخبر نوعان: جزء من الجملة المفيدة، وزيادة في خبر آخر]

واعلم أن الخبر ينقسم إلى خبر هو جزء من الجملة لا تتم الفائدة إلا به، وخبر ليس بجزء من الجملة، ولكنه زيادة في خبر آخر سابق له. فالأول خبر المبتدأ كـ«منطلق» في قولك: «زيد منطلق»، والفعل كقولك: «خرج زيد»[2]، وكل واحد من هذين جزء من الجملة، وهو الأصل في الفائدة، والثاني[3] هو الحال كقولك: «جاءني زيد راكبًا»، وذاك لأن الحال خبر في الحقيقة[4] من حيث إنك تثبت بها المعنى لذي الحال، كما تثبت بخبر المبتدأ للمبتدأ، وبالفعل للفاعل.

= الثاني كناية عن نسبة التبجيل والتعظيم للممدوح؛ لأن نسبة التبجيل والتعظيم لأثوابه يستلزم نسبة التبجيل والتعظيم له بطريق مؤكد، وحاصل الدعاء أن يبقيه الله سالمًا مبجلاً معظمًا.
والشاهد مجيء الجملة الحالية «برداك تبجيل وتعظيم» من غير «واو»، وقد حسن موقعها لمجيئها بعد حال مفردة مع ما بينهما من التمام والاقتران، ولو حذفت المفردة لذهب حسن الجملة.

(١) حاصل هذا أن مجيء «الواو» مع الجملة الحالية سواء كان واجبًا أم ممتنعًا أم جائزًا.. كل ذلك له علته وسببه، وأن الوقوف على العلة والسبب مما يغمض؛ لأنه باب من العلم غير مطروق، وعبد القاهر هو أول من طرقه، وبسبب غموضه يمهد له بالمعلوم، وكان دأب الشيخ أن يمهد بالمعلوم لغير المعلوم.

(٢) الفعل خبر في المعنى؛ لأن كلا من الفعل والخبر حكم يحكم به، ومعنى يسند إلى المبتدأ أو إلى الفاعل، وكان لا بدَّ من هذا؛ لأن الحال إنما يأتي بعد الخبر الفعلي وفاعله.

(٣) أي: النوع الثاني من الخبر، وهو الذي يأتي بعد تمام المعنى، ويكون زيادة على الخبر الأصلي.

(٤) الحال يشبه الخبر وليس هو هو، والتشبيه حقيقة على كل حال؛ لأنه جمع بين شيئين يشتركان في معنى، وبقية كلام الشيخ يدل على وجه المشابهة بين الخبر والحال «من حيث أنك...».

ألا تراك قد أثبت الركوب في قولك: «جاءني زيد راكبًا» لزيد؟[١] إلا أن الفرق أنك جئت به لتزيد معنى في إخبارك عنه بالمجيء، وهو أن تجعله بهذه الهيئة في مجيئه، ولم تجرِّد إثباتك للركوب ولم تباشره به ابتداءً، بل بدأْت فأثبتّ المجيء، ثم وصلت به الركوب، فالتبس به الإثبات على سبيل التَّبع لغيره[٢]، وبشرط أن يكون في صلته. وأما في الخبر المطلق نحو «زيد منطلق» و«خرج عمرو»، فإنك أثبت المعنى إثباتًا جردته له وجعلته يُباشره من غير واسطة، ومن غير أن يتسبَّب بغيره إليه.

وإذ قد عرفت هذا؛ فاعلم أن كل جملة وقعت حالاً ثم امتنعت من «الواو»، فذاك لأجل أنك عمدت إلى الفعل الواقع في صدرها[٣]، فضممته إلى الفعل الأول في إثبات واحد، وكل جملة جاءت حالاً، ثم اقتضت «الواو» فذاك لأنك مستأنف بها خبرًا، وغير قاصد إلى أن تضمها إلى الفعل الأول في الإثبات[٤].

تفسير هذا: أنك إذا قلت: «جاءني زيد يسرع» كان بمنزلة قولك: «جاء زيد مسرعًا» في أنك تثبت مجيئًا في إسراع، وتصل أحد المعنيين بالآخر، وتجعل الكلام خبرًا واحدًا، وتريد أن تقول: «جاءني كذلك، وجاءني بهذه الهيئة»، وهكذا قوله:

وقد عَلَوت قُتُود الرَّحل يسفعني ... يومٌ قديديمة الجوزاء مسموم[٥]

كأنه قال: «وقد علوتُ قُتُود الرحل بارزًا للشمس ضاحيًا، وكذلك قوله:

---

(١) حاصله أن وجه الشبه بين الخبر والحال هو أن كلا منهما إثبات شيء لشيء، فالخبر إثبات معنى للمبتدأ، والحال إثبات معنى لصاحبه.

(٢) أي أن الفرق الأساسي بين الخبر الأصلي والخبر الفرعي «الحال» هو أن الأول يتم به المعنى، والثاني زيادة في المعنى لإثبات هيئة الفعل، وأن الحال لا يأتي وحده مع الفعل ولا يأتي أولاً، ولكن يأتي تاليًا للخبر الأساس «الفعل» على سبيل التبعية.

(٣) أي: الفعل الواقع في صدر الجملة الحالية.

(٤) أي أن الفرق بين ترك «الواو» والمجيء بها أن تركها يكون بقصد ضم الفعل في الجملة الحالية إلى الفعل الأول في قرن واحد للدلالة على تلبسهما في لحظة واحدة، وكأنهما خبر واحد كما في قوله تعالى: ﴿وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٦]، وكما في قول الشاعر الملتاع بفقد بنيه: «ثَوَوْا لا يريدون الرواح».
أما المجيء بـ«الواو»، فيعني أن يستأنف بها خبرًا آخر من غير قصد الضم إلى الأول، كما في قوله: «كنت ولا أخشى بالذئب»، وهذا يرجح أن يكون التقدير: «كنت قويًّا ولا أخشى بالذئب».

(٥) البيت لعلقمة، وقد سبق ص(٢٥٩)، وقد أعاده الشيخ لبيان العلة في ترك «الواو» من الجملة الحالية.

متــى أرى الصــبح قــد لاحــتْ مخايلــه

لأنه في معنى: متى أرى الصبح باديًا لائحًا متجلِّيًا وعلى هذا القياس أبدًا(١)، وإذا قلت: «جاءني وغلامه يسعى بين يديه»، و«رأيت زيدًا وسيفه على كتفه» كان المعنى على أنك بدأت فأثبت المجيء والرؤية، ثم استأنفت خبرًا(٢)، وابتدأت إثباتًا ثانيًا لسعي الغلام بين يديه، ولكون السيف على كتفه. ولما كان المعنى على استئناف الإثبات احتيج إلى ما يربط الجملة الثانية بالأولى، فجيء بـ«الواو» كما جيء بها في قولك: «زيد منطلق وعمرو ذاهب»، و«العلم حسن والجهل قبيح»، وتسميتُنا لها «واو حال» لا يُخرجها عن أن تكون مُجتَلبة لضم جملة إلى جملة(٣).

ونظيرها في هذا «الفاء» في جواب الشرط نحو: «إن تأتيني فأنت مُكْرَم»، فإنها وإن لم تكن عاطفة، فإن ذلك لا يخرجها من أن تكون بمنزلة العاطفة في أنها جاءت لتربط جملة ليس من شأنها أن ترتبط بنفسها؛ فاعرف ذلك، ونـزِّل الجملة في نحو «جاءني زيد يسرع»، و«قد علوت قُتُود الرحل يسفعني يوم» منزلة الجزاء الذي يستغني عن «الفاء»؛ لأن من شأنه أن يرتبط بالشرط من غير رابط، وهو قولك: «إن تُعطني أشكرك»، ونـزل(٤) الجملة في «جاءني زيد وهو راكب» منزلة الجزاء الذي ليس من شأنه أن يرتبط بنفسه، ويحتاج إلى «الفاء» كالجملة في نحو: «إن تأتني فأنت مُكرَم»، قياسًا سويًّا وموازنة صحيحة.

---

(١) يفهم من هذا أن الحال الجملة عند ترك «الواو» كالحال المفرد في شدة اتصاله بالفعل.

(٢) «الواو» حالية، وليست استئنافية، ولكن كلام الشيخ على سبيل التوضيح والتشبيه، فـ«واو» الحال تشبه «واو» الاستئناف النحوي الذي يضم معنى إلى معنى ويربط جملة بأخرى، وهذا غير الاستئناف البياني الذي تأتي الجملة المستأنفة فيه للبيان أو التعليل، وتترك «الواو» لوجود صلة معنوية تحقق الربط، وتغني عن الرابط؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ...﴾ [يوسف: ٥٣].

(٣) هذا المعنى الذي يتحقق بـ«واو» الحال يسوِّغ عدَّها استئنافية أو شبيهة بالاستئنافية.

(٤) يسعى الشيخ إلى ترسيخ مفاهيم جديدة تدل الشواهد عليها منها هنا أن «واو» الحال رابطة بين خبرين، وإن لم تُسمَّ عاطفة مثل فاء جواب الشرط، فإنها رابطة بين الشرط والجواب، وإن لم تسم عاطفة، وعلى ذلك فمنزلة الحال الذي لا «واو» فيه منزلة جواب الشرط الذي لا «فاء» فيه من حيث وجود الربط المعنوي الذي يغني عن الرابط الظاهر في كل منهما، ومنزلة الحال الذي جاء بـ«الواو» منزلة جواب الشرط الذي جاء بـ«الفاء» في حاجة الجملة الثانية إلى أداة تربطها بالأولى؛ لعدم قدرتها على الارتباط بنفسها.

[خصوصية «الواو» في الجملة الحالية]

فإن قلت: قد علمنا أن علة دخول «الواو» على الجملة أن تستأنف الإثبات، ولا تصل المعنى الثاني بالأول في إثبات واحد، ولا تنزل الجملة منزلة المفرد(١)، ولكن بقي أن تعلم لِـمَ كان بعض الجمل بأن يكون تقديرها تقدير المفرد في أن لا يُستأنف بها الإثبات أولى من بعض(٢)؟ وما الذي منع في قولك: «جاءني زيد وهو يسرع أو وهو مسرع» أن يدخل الإسراع في صلة المجيء ويضامه في الإثبات كما كان ذلك حين قلت: «جاءني زيد يسرع»؟(٣)

فالجواب: أن السبب في ذلك أن المعنى في قولك: «جاءني زيد وهو يسرع» على استئناف إثبات للسرعة، ولم يكن ذلك في «جاءني زيد يسرع».

وذلك أنك إذا أعدت ذكر «زيد»، فجئت بضميره المنفصل المرفوع كان بمنزلة أن تُعيد اسمه صريحًا، فتقول: «جاءني زيد وزيد يسرع» في أنك لا تجد سبيلاً إلى أن تدخل «يسرع» في صلة المجيء، وتضمه إليه في الإثبات.

وذلك أن إعادتك ذكر «زيد» لا يكون حتى تقصد استئناف الخبر عنه بأنه يسرع، وحتى تبتدئ إثباتًا للسرعة؛ لأنك إن لم تفعل ذلك تركت المبتدأ الذي هو ضمير «زيد» أو اسمه الظاهر بمضيعة، وجعلته لغوًا في البين(٤)، وجرى مجرى أن تقول: «جاءني زيد وعمرو يسرع

---

(١) فنحو: «جاءني وهو يبتسم» تدل «الواو» على ابتسام متجدد بعد المجيء، وليس ملتبسًا به من البداية، فالثاني ليس متصلاً بالأول في إثبات واحد، ولكن تدل «الواو» على استئناف إثبات جديد، بخلاف «جاءني يبتسم» من غير «واو»، فإنه يدل على إثبات المجيء والابتسام معًا وحدوث هذا مع ذاك كأنه قال: «جاءني مبتسمًا»، فتقدر الجملة بمنزلة المفرد.

(٢) يعني: لِمَ كان بعض الجمل أولى من بعض في تقديرها تقدير المفرد، وفي عدم الاستئناف بها، وهو يقصد الجملة الحالية التي لم تسبق بـ«واو» الحال.

(٣) يعني: ما الذي يمنع عند ذكر «الواو» أن يدخل الإسراع في تبعية المجيء وينضم إليه في الإثبات، فيكون الاثنان في حكم شيء واحد، يعني لماذا لم نقل عند ذكر «الواو» ما قلناه عند تركها، وخلاصة هذا: ما الخصوصية في ذكر «واو» الحال؟

(٤) أي: وجعلت المبتدأ في الجملة الحالية لغوًا بين ما قبله وما بعده، وعبد القاهر يقصد من هذا: الكشف عن خصوصية واو الحال وما يترتب عليها من استئناف إثبات جديد وامتناع انضمام ما بعدها لما قبلها في إثبات واحد، والشيخ لا يحتكم في هذا لانطباع أو ذوق خاص، وإنما يحتكم إلى دلالة اللغة، فنحو: «جاءني زيد وهو يسرع» بمنزلة: «جاءني زيد وزيد يسرع»، وهذا أوضح في الدلالة على استئناف الإخبار عن «زيد» بأنه يسرع بعد الإخبار عنه بالمجيء.

أمامه»، ثم تزعم أنك لم تستأنف كلامًا ولم تبتدئ للسرعة إثباتًا، وأن حال «يسرع» ها هنا حاله إذا قلت: «جاءني زيد يسرع»، فجعلت السرعة له، ولم تذكر «عمرًا»، وهذا محال[١].

فإن قلت: إنما استحال في قولك: «جاءني زيد وعمرو يسرع أمامه» أن ترد «يسرع» إلى زيد وتنزِّله منزلة قولك: «جاءني زيد يسرع» من حيث كان في «يسرع» ضمير لـ«عمرو»، وتضمُّنه ضمير «عمرو» يمنع أن يكون لـ«زيد»، وأن يقدّر حالاً له، وليس كذلك: «جاءني زيد وهو يسرع»؛ لأن السرعة هناك لـ«زيد» لا محالة، فكيف ساغ أن تقيس إحدى المسألتين على الأخرى؟[٢]

قيل: ليس المانع أن يكون «يسرع» في قولك: «جاءني زيد وعمرو يسرع أمامه» حالاً من «زيد» أنه فعل لـ«عمرو»، فإنك لو أخَّرت «عمرًا» فرفعته بـ«يسرع»، وأوليت «يسرع» «زيدًا»[٣]، فقلت: «جاءني زيد يسرع عمرو أمامه» وجدته قد صلح حالاً لـ«زيد» مع أنه فعل لـ«عمرو»، وإنما المانع ما عرفتك من أنك تدع «عمرًا» بمضيعة، وتجيء به مبتدأ، ثم لا تعطيه خبرًا[٤].

ومما يدل على فساد ذلك[٥] أنه يؤدي إلى أن يكون «يسرع» قد اجتمع في موضعه النصب والرفع، وذلك أن جعله حالاً من «زيد» يقتضي أن يكون في موضع نصب، وجعْلُه خبرًا عن

---

(١) يقصد أن ما يترتب على «الواو» من استئناف إثبات جديد في «جاءني زيد وهو يسرع» مقيسٌ على ما يتضح فيه ذلك ولا مجال للشك فيه، مثل: «جاءني زيد وعمرو يسرع أمامه»، وأن مثل من لا يرى للواو استئنافًا في الأولى، كمثل من يتجاهل الاستئناف الصريح في الثانية، حتى يزعم أن ذكر «الواو» كتركها ولا يعي الفروق الناتجة عن اختلاف النظوم.

(٢) يفترض الشيخ التباسًا في بعض الأذهان، حاصله أن قياس «جاءني زيد وهو يسرع» على «جاءني زيد وعمرو يسرع أمامه» غير صحيح؛ لأن الاستئناف واضح في المقيس عليه لاختلاف المسند إليه اختلافًا يمنع انضمام الإسراع للمجيء في إثبات واحد، ويقتضي الاستئناف في الإسراع، وليس كذلك في المقيس؛ لأن المسند إليه واحد هو «زيد» ويمكن أن ينضم بناء عليه الإسراع للمجيء في إثبات واحد!!

(٣) يعني: حوَّلت الجملة الحالية من اسمية إلى فعلين، وتركت «الواو».

(٤) هذا جواب على الاعتراض السابق، وهو يعني أنه طالما ذُكرت «الواو» وجيء بعدها بمبتدأ، فلا بدَّ له من خبر ويكون إثباتًا جديدًا، ولا ينضم هذا الخبر للإثبات قبله حتى لا يكون المبتدأ عاطلاً ضائعًا أو «بمضيعة» حسب تعبير الشيخ.

(٥) أي: فساد عدم الاعتداد بـ«الواو» ودلالتها على الاستئناف وما يترتب عليه من أن يكون فعل الإسراع تابعًا لمجيء زيد في «جاءني زيد وعمرو يسرع أمامه».

«عمرو» المرفوع بالابتداء يقتضي أن يكون في موضع رفع، وذلك بيِّن التدافع، ولا يجب هذا التدافع إذا أخَّرت «عمرًا»، فقلت: «جاءني زيد يسرع عمرو أمامه»؛ لأنك ترفعه حينئذٍ بـ«يسرع» على أنه فاعل له، وإذا ارتفع به لم يوجب في موضعه إعرابًا، فيبقى مفرَّغًا لأن يُقَدَّر فيه النصب على أنه حال من «زيد»، وجرى مجرى أن تقول: «جاءني زيد مسرعًا عمرو أمامه»[١].

[القياس أن لا تأتي الجملة الحالية الاسمية إلا مع «الواو» وتأويل ما جاء على خلافه]

فإن قلت: فقد ينبغي على هذا الأصل أن لا تجيء جملةٌ من مبتدأ وخبر حالاً إلا مع «الواو»[٢]، وقد ذكرت قبل أن ذلك قد جاء في مواضع من كلامهم[٣].

فالجواب: أن القياس والأصل أن لا تجيء جملة من مبتدأ وخبر حالاً إلا مع «الواو»، وأما الذي جاء من ذلك[٤]، فسبيله سبيل الشيء يخرج عن أصله وقياسه، والظاهر فيه بضرب من التأويل ونوع من التشبيه[٥]، فقولهم: «كلَّمته فوه إلى فِيَّ» إنما حسن بغير «واو» من أجل أن المعنى: كلمته مشافهًا له، وكذلك قولهم: «رجع عوده على بدئه» إنما جاء الرفع فيه والابتداء من غير «واو»؛ لأن المعنى: رجع ذاهبًا في طريقه الذي جاء فيه، وأما قوله: «وجدته حاضراه الجود والكرم»[٦]، فلأن تقديم الخبر الذي هو «حاضراه» يجعله كأنه قال: «وجدته حاضرًا عنده الجود والكرم»[٧].

---

(١) يعني: طالما بدئ في الجملة الحالية بالفعل، فإنها تقدر تقدير المفرد.

(٢) وذلك على أساس أن الجملة الحالية الاسمية لا بدَّ أن تكون استئنافية، ولا يكون الاستئناف من غير «الواو»، «والمقصود الاستئناف النحوي».

(٣) الخطاب في هذه الجملة من المعترض لعبد القاهر، وقد سلَّم له الشيخ باستنتاجه فيما تلي من الكلام، والحق أن السائل والمجيب هو عبد القاهر، وهي طريقة تربوية مبنية على التقدير والافتراض والاستنتاج المتوقع، وهي حريّة بالمشاركة الفكرية والنفسية.

(٤) أي: الذي جاء على خلاف ذلك بترك «الواو»، وربما كان هناك سقط من النسَّاخ.

(٥) هذا التأويل والتشبيه هو تنزيل الجملة منزلة المفرد كما يتبيَّن فيما يلي.

(٦) سبق هذا الشاهد ص(٣٧٧).

(٧) في هذه الفقرة نتيجة مهمة وردت في ثنايا الافتراضات والاعتراضات الجدلية، وحاصلها أن الأصل في جملة الحال الاسمية أن تكون بـ«الواو»، وإذا جاءت من غير «واو»، فذلك على خلاف القياس والأصل، ولكنه يحسن في الأساليب الفصيحة بضرب من التأويل، وقد اعتمد التأويل والتخريج النحوي الذي ينزل الحال الجملة منزلة الحال المفرد، وليس مع الحال المفرد «واو»، وأهمل التفسير البلاغي في =

وليس الحمل على المعنى وتنزيل الشيء منزلة غيره[١] بعزيز في كلامهم، وقد قالوا: «زيد اضرِبه»، فأجازوا أن يكون مثال الأمر في موضع الخبر؛ لأن المعنى على النصب نحو: «اضرب زيدًا»، ووضعوا الجملة من المبتدأ والخبر موضع الفعل والفاعل في نحو قوله تعالى: ﴿أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٣]؛ لأن الأصل في المعادلة أن تكون الثانية كالأولى نحو: «أدعوتموهم أم صمتّم».

ويدل على أن ليس مجيء الجملة من المبتدأ والخبر حالاً بغير «الواو» أصلاً قِلَّتُهُ[٢]، وأنه لا يجيء إلا في الشيء بعد الشيء.

هذا، ويجوز أن يكون ما جاء من ذلك إنما جاء على إرادة «الواو» كما جاء الماضي على إرادة «قد»[٣].

واعلم أن الوجه[٤] فيما كان مثل قول بشار:

خرجت مع البازي عليَّ سواد

= هذا السياق، وربما اكتفى بالتنبيه إليه من قبل، ويتلخص في أن ترك «الواو» في الجملة الحالية الاسمية يكون لشدة ارتباطها بما قبلها، وهذا يغنيها عن ذكر «الواو»، وتركها في الجملة الفعلية لضم الفعل الواقع في صدرها إلى الفعل الأول في إثبات واحد، فإذا لم يقصد ذلك الضم ذكرت «الواو» ليستأنف بها خبرًا جديدًا.

واللافت في هذا السياق غلبة الافتراضات والاعتراضات والاستطرادات، ولو قلنا: إن هذه كانت بذور النزعة الجدلية التي نمت وتطورت عن المتأخرين والشراح لم نبعد.

(١) لما اجتهد الشيخ في تخريج الجملة الحالية عندما لا تذكر معها «الواو»، وأنها حينئذٍ بمنزلة المفرد حرص على تدعيم تخريجه بأن له نظيرًا في كلامهم، واستشهد لذلك بمثالين: الأول: مجيء فعل الأمر في موضع الخبر، مثل: «زيدٌ اضربه»، الثاني: مجيء الجملة الاسمية موضع الفعلية كما في قوله تعالى: ﴿أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٣]؛ لأنه أصله أم صمتم، وقد جاءت هذه الفكرة على سبيل الاستطراد المؤكد لفكرة جوهرية في موضوع الحال، ثم عاد إلى تلك الفكرة الجوهرية في الفقرة التالية «ويدل على أن ليس...».

(٢) يُعوّل الشيخ هنا على الاستعمال، فيرى أن قلة مجيء الجملة الاسمية بغير «الواو» دليل على أنه ليس أصلاً ولا قياسًا، وهذا يكشف عن المذهب النحوي للشيخ، وأن القياس والاستعمال عنده متكافئان، فكثرة الاستعمال دليل على القياس وقلة الاستعمال دليل على مخالفة القياس.

(٣) يعني هذا أن «الواو» المتروكة تقدر كأنها موجودة، فلا حاجة مع التقدير إلى تأويل.

(٤) أي: الأوجه والأصوب.

أن يؤخذ فيه بمذهب أبي الحسن الأخفش، فيرفع «سواد» بالظرف دون الابتداء، ويجري الظرف ها هنا مجراه إذا جرت الجملة صفة على النكرة، نحو: «مررت برجل معه صقر صائدًا به غدًا»، وذلك أن صاحب «الكتاب» يوافق أبا الحسن[١] في هذا الموضع، فيرفع «صقرًا» بما في «معه» من معنى الفعل، فلذلك يجوز أن يُجْرَى الحال مجرى الصفة، فيُرْفَع الظاهر بالظرف إذا هو جاء حالاً، فيكون ارتفاع «سواد» بما في «عليَّ» من معنى الفعل لا بالابتداء.

ثم ينبغي أن يقدر ها هنا خصوصًا أن الظرف في تقدير اسم فاعل لا فعل، أعني أن يكون المعنى: «خرجت كائنًا عليَّ سواد، وباقيًا عليَّ سواء، ولا يقدَّر «يكون على سواء»، «ويبقى عليَّ سواد» اللهم إلا أن تقدر فيه فعلا ماضيًا مع «قد»، كقولك: «خرجت مع البازي قد بقي عليَّ سواد»، والأول أظهر[٢].

وإذا تأملت الكلام وجدت الظرف قد وقع مواقع لا يستقيم فيها إلا بأن يُقدَّر تقدير اسم الفاعل، ولذلك قال أبو بكر بن السراج في قولنا: «زيد في الدار» أنك مخير بين أن تقدر فيه فعلاً، فتقول: «استقر في الدار»، وبين أن تقدر اسم فاعل، فتقول: «مستقر في الدار»، وإذا عاد الأمر إلى هذا كان الحال في ترك «الواو» ظاهرة[٣]، وكان «سواء» في قوله: «خرجت مع البازي عليَّ سواد» بمنزلة «قضاء الله» في قوله:

سأغسل عني العار بالسف جالبًا ... عليَّ قضاء الله ما كان جالبًا[٤]

---

(١) هذا يعكس تقدير عبد القاهر لسيبويه حتى يتتبعه في موافقته الأخفش في ارتفاع الاسم بالظرف في «عليَّ سواد»، لكن الشيخ يخالفهما في التعليل لهذا، فهما يعللان له بما في الظرف من معنى الفعل، لكن عبد القاهر يرى أن يقدر فيه اسم الفاعل، أي: خرجت مع البازي كائنًا عليَّ سواد، ويرمي الشيخ من وراء هذا إلى أن تقدَّر الجملة الحالية الاسمية تقدير المفرد إذا لم تذكر معها «الواو».

(٢) وهو أن يكون الظرف في تقدير اسم فاعل.

(٣) يدل هذا الكلام على أن الشيخ كان يمعن في كلام العلماء، ويأخذ الفكرة من باب ليفيد منها في باب آخر، ففكرة ابن السراج في تقدير الفعل أو اسم الفاعل كانت مع الظرف في الجملة الابتدائية «زيدٌ في الدار»، لكن الشيخ يستثمرها في جملة الحال التي يكون صدرها ظرفًا والتي تقدر كذلك باسم الفاعل، وحينئذٍ تكون كالحال المفردة التي يكون ترك «الواو» فيها أمرًا ظاهرًا.

(٤) البيت لسعد بن ناشب المازني، وكان يرى ما لحق به من إهانة وعار، وكأنه وسخ يجب محوه وغسله مهما جلب عليه ذلك من تضحيات، وقد استشهد به عبد القاهر؛ لأن بمنزلته قول آخر: «خرجت مع البازي عليَّ سواد»؛ لأن الظرف «عليَّ سواد» في تقدير اسم فاعل، أي: كائنًا عليَّ سواد، و«سواد» مرفوع بما يتعلق به الظرف، وهو اسم الفاعل المقدر، فهو حينئذٍ بمنزلة «قضاء الله» الذي ارتفع باسم فاعل =

في كونه اسمًا ظاهرًا قد ارتفع باسم فاعل، قد اعتمد على ذي حال، فعمل عمل الفعل.

ويدُلُّك على أن التقدير فيه ما ذكرتُ[١]، وأنه من أجل ذلك حَسُن أنك تقول[٢]: «جاءني زيد والسيف على كتفه»، و«خرج والتاج عليه»، فتجده لا يَحْسُن إلا بـ«الواو»، وتعلم أنك لو قلت: «جاءني زيد السيف على كتفه» و«خرج التاجُ عليه» كان كلامًا نافرًا لا يكاد يقع في الاستعمال، وذلك لأنه بمنزلة قولك: «جاءني وهو متقلد سيفه»، و«خرج وهو لابس التاج» في أن المعنى على أنك استأنفت كلامًا وابتدأت إثباتًا، وأنك لم تُرِد «جاءني كذلك»، ولكن «جاءني وهو كذلك»؛ فاعرفه[٣].

= يعتمد صاحب الحال، فعمل عمل الفعل، مع ملاحظة الفارق الواضح بين «خرجت مع البازي عليَّ سواد» و«جالبًا عليَّ قضاء الله»، فاسم الفاعل في الأول مقدر، وفي الثاني ظاهر «جالبًا»، فيكون الظاهر دليلاً على المقدر، لكن يبدو أن فاعل «جالبًا» هو الضمير الذي يعود على المتكلم « الشاعر»، وأن «قضاء الله» مفعول.

(١) أي أن الظرف في تقدير اسم الفاعل في «خرجت مع البازي عليَّ سواد».

(٢) فاعل يدل أي: ويدلك على أن التقدير ما ذكرت أنك تقول...
ووجه ذلك الاستدلال: أن الأصل في الجملة الحالية أن تذكر معها «الواو»، فيكون ذلك دليلاً على أنها إذا حذفت من شواهد أخرى كان لا بدَّ من التأويل الذي يجعل للحذف وجهًا ومخرجًا.

(٣) يعني كل هذا أن «الواو» إذا حذفت في موضع كان يجب ذكرها فيه، ولا مسوغ لحذفها فلا بدَّ من تقديرها وملاحظة وجودها على الاستئناف، وأنك تبدأ إثباتًا جديدًا، وهذا بخلاف ما لو حذفت في موضع يمكن استحسان حذفها فيه، فتقدر الجملة بمنزلة المفرد، مثل: «جاء زيد يسرع»، فإنه بمنزلة جاء مسرعًا، و«كلمته فوه إلى فيَّ» بمنزلة كلمته مشافهة، و«خرجت مع البازي عليَّ سواد» أي: كائنًا عليَّ سواد.
وتعقيبًا على هذا الفصل يمكن القول: إن عبد القاهر أغرق الحال في البحث النحوي: متى يجب ذكر «الواو»، ومتى يمتنع ذكرها، ومتى يجوز هذا أو ذاك، ولكن ذلك كان من أجل ما يترتب على هذا الأحوال من خصوصيات بلاغية، وذلك بالنظر إلى أن الأصل في الجملة الحالية أن تأتي بـ«الواو»، فإذا جاءت بدونها كان هذا لغرض بلاغي أو كما سمَّاها بالعلة والسبب، وهو قصد المتكلم ضم الجملة الحالية للتي قبلها في إثبات واحد، وحينئذٍ ينزل الحال الجملة منزلة المفرد اكتفاء بالصلة الإعرابية الدالة على شدة تلبس الحال بالفعل الأول، حتى كأن الحال شرط لوجود الفعل قبلها؛ كقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى ۝ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾ [الليل: ١٧ - ١٨]، أو كأن الحال شرط لترك ذلك الفعل؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ﴾ [المدثر:٦]، فهذه الصلة تحقق الربط بين الفعلين، وتغني عن الرابط «الواو».
وعندما تذكر «الواو» مع الجملة الحالية، فذلك بقصد استئناف خبر جديد ومعنى جديد؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِّنْهُ﴾ [الكهف: ١٧]، فجملة (وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِّنْهُ) =

باب
الفصل والوصل

بسم الله الرحمن الرحيم

[القول في الفصل والوصل][(١)]

اعلم أن العلم بما ينبغي أن يصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض أو ترك العطف فيها والمجيء بها منثورة[(٢)] تُستأنف واحدة منها بعد أخرى[(٣)] من أسرار البلاغة، ومما لا يتأتى لتمام الصواب فيه إلا الأعراب الخُلص، وإلا قوم طُبعوا على البلاغة، وأوتوا فَنًّا من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفراد. وقد بلغ من قوة الأمر في ذلك أنهم جعلوه حدًّا للبلاغة، فقد جاء عن بعضهم أنه سئل عنها فقال: «معرفة الفصل والوصل» ذاك لغموضه ودقة مسلكه، وأنه لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحد إلا كَمَل لسائر معاني البلاغة[(٤)].

= اسمية في موضع الحال، كما ذكر أبو بكر الأنباري في كتابه «غريب إعراب القرآن» ت د. طه عبد الحميد، الهيئة المصرية العامة، و«الواو» تدل على قصد استئناف إثبات جديد ومعنى جديد؛ لأن ما قبلها يدل على حمايتهم من أذى الشمس، فلم يحرموا منها تمامًا، ولم تتسلط عليهم؛ لأنها إذا طلعت تزاور أي: تميل عنهم ذات اليمين، وإذا غربت تقرضهم أي: تحيد تمامًا عنهم، وجاءت الجملة الحالية بعد هذا لتضيف معنى جديدًا أعم مما سبقه في الحفظ والحماية، (وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ) أي: في عمقه بعيدين عن فمه، «وفي ذلك عون على حفظ هذا الكهف»، كما ذكر ابن عاشور في «التحرير والتنوير» (١٥/ ٢٦٩)، الدار التونسية للنشر، فلما اختلفت جملة الحال واستقلت عما قبلها جيء بـ«الواو» لتربط بين المعنيين.

وهناك لفتة مهمة إلى معنى «الواو»، يقول عبد القاهر في نحو: «جاءني وغلامه يسعى بين يديه»: «ولما كان المعنى على استئناف الإثبات احتيج إلى ما يربط الجملة الثانية بالأولى فجيء بـ«الواو» فهذا يعني أن للاستئناف معنى في النظم لا تسمى به «الواو»، وأن الابتداء بإثبات ومعنى جديد يحتاج إلى ربط بين المعنيين بواسطة «الواو»، فهي لا تسمَّى استئنافية حتى لا يختلط الاستئناف ها هنا بالاستئناف النحوي أو الاستئناف البياني البلاغي.

(١) هذه العنونة والبسملة تدل على اهتمام خاص، واستعداد يليق بباب من أهم أبواب البلاغة إن لم يكن أهمها على الإطلاق لغموضه ودقة مسلكه وتعلقه بكيفية بناء الجمل، وتوافق أنواع الصلات وضروب الروابط مع أغراض المتكلمين وأحوال المخاطبين.

(٢) منثورة: متفرقة.

(٣) «تستأنف واحدة منها بعد أخرى» بيان للمجيء بالجمل منثورة.

(٤) هذا تعليل لتعريف البلاغة عمومًا بتعريف يحصرها في الفصل والوصل خصوصًا، فإنه لا يبرع أحد فيه إلا برع في سائر فنون البلاغة.

واعلم أن سبيلنا أن ننظر إلى فائدة العطف في المفرد، ثم نعود إلى الجملة فننظر فيها ونتعرف حالها.

ومعلوم أن فائدة العطف في المفرد أن يُشرك الثاني في إعراب الأول، وأنه إذا أشركه في إعرابه فقد أشركه في حكم ذلك الإعراب، نحو أن المعطوف على المرفوع بأنه فاعل مثله، والمعطوف على المنصوب بأنه مفعول به أو فيه أو له شريك له في ذلك[(١)].

وإذا كان هذا أصله في المفرد، فإن الجمل المعطوف بعضها على بعض على ضربين:

أحدهما: أن يكون للمعطوف عليها موضع من الإعراب، وإذا كانت كذلك كان حكمها حكم المفرد؛ إذ لا يكون للجملة موضع من الإعراب حتى تكون واقعة موقع المفرد، وإذا كانت الجملة الأولى واقعة موقع المفرد كان عطف الثانية عليها جاريًا مجرى عطف المفرد على المفرد، وكان وجه الحاجة إلى الواو ظاهرًا، والإشراك بها في الحكم موجودًا[(٢)]، فإذا قلت: «مررت برجلٍ خُلُقه حَسَن وخَلْقه قبيح» كنت قد أشركت الجملة الثانية في حكم الأولى، وذلك الحكم كونها في موضع جرٍّ بأنها صفة للنكرة[(٣)]، ونظائر ذلك تكثر، والأمر

---

(١) بهذا الإيجاز عرض الشيخ فائدة العطف بين المفردات ليصل منه إلى العطف في الجمل، وتبعه الرازي مع مزيد من الإيجاز، فذكر أن العطف في المفردات يقتضي التشريك في الإعراب ليستدل به على التشريك فيما يوجبه الإعراب» [نهاية الإيجاز، ص(٣٢٢)].

ومعناه أن ليس المقصود مجرد المشاركة الإعرابية، ولكن ما يترتب على المشاركة الإعرابية من مشاركة في المعنى، وأهمية هذا يظهر في الحقائق الدينية والتشريعية في القرآن الكريم؛ كقوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ﴾ [الزمر: ٦٨]، فإن اسم الموصول الأول في موقع الفاعل وعطف اسم الموصول الثاني عليه يعطيه حكمه وهو الصعق، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] العطف بـ«الواو» لا يفيد مجرد المشاركة الإعرابية، ولكن ما يترتب على هذا من المشاركة في التحريم.

(٢) حاصل هذا أن الجملة التي لها محل من الإعراب حكمها حكم المفرد في العطف الذي يفيد المشاركة الإعرابية، وما يترتب عليه من مشاركة معنوية، فقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] الجملة الثانية معطوفة على الأولى بـ«الواو»، فتأخذ حكمها الإعرابي وهو النصب، وما يترتب على ذلك من مشاركتها في الإسناد إلى لفظ الجلالة، وكأنه قال: إن الله يحب التوابين، وإن الله يحب المتطهرين.

(٣) وقد أضاف الرازي إلى هذه المشاركة الإعرابية ما تدل عليه من مشاركة معنوية، وهو كون كل منهما أي: الصفة المجرورة وما عطف عليها تقييدًا للموصوف وتخصيصًا به. [راجع: «نهاية الإيجاز»، ص(٣٢٢)].

فيها يَسْهل[١].

[لماذا يشكل العطف بين الجمل التي لا محل لها من الإعراب؟]

والذي يُشكل أمره هو الضرب الثاني، وذلك أن تعطف على الجملة العارية الموضع من الإعراب جملة أخرى كقولك: «زيد قائم وعمرو قاعد»[٢]، و«العلم حسنٌ والجهل قبيح» لا سبيل لنا إلى أن ندَّعي أن الواو أشركت الثانية في إعراب قد وجب للأولى بوجه من الوجوه. وإذا كان كذلك، فينبغي أن تعلم المطلوب من هذا العطف والمغزى منه[٣]، ولِمَ لَمْ يستو الحال بين أن تعطف وبين أن تَدَع العطف، فتقول: «زيد قائم، عمرو قاعد» بعد أن لا يكون هنا أمرٌ معقول يُؤتى بالعاطف ليُشرك بين الأولى والثانية فيه؟[٤]

[ولماذا يشكل العطف بـ«الواو» خاصة دون غيرها من حروف العطف؟]

واعلم أنه إنما يعرض الإشكال في «الواو» دون غيرها من حروف العطف، وذلك لأن تلك تفيد مع الإشراك معاني مثل أن «الفاء» توجب الترتيب من غير تراخٍ، و«ثم» توجبه مع تراخٍ، و«أو» تُردّد الفعل بين شيئين وتجعله لأحدهما لا بِعَيْنه، فإذا عطفت بواحدة منها الجملة على الجملة ظهرت الفائدة. فإذا قلت: «أعطاني فشكرته» ظهر بالفاء أن الشكر كان مُعَقَّبًا على العطاء ومسبَّبًا عنه[٥]، وإذا قلت: «خرجت ثم خرج زيد»، أفادت «ثم» أن خروجه كان بعد خروجك، وأن مهلة وقعت بينهما، وإذا قلت: «يُعطيك أو يكسوك» دلّت «أو» على أنه يفعل واحدًا منهما لا بعينه.

وليس للواو معنى سوى الإشراك في الحكم الذي يقتضيه الإعراب الذي أتبعت فيه الثاني الأول. فإذا قلت: جاءني زيد وعمرو لم تُفد بالواو شيئًا أكثر من إشراك عمرو في المجيء

---

(١) والسهولة ناشئة من انسجام معنى «الواو» -وهو المشاركة الإعرابية- مع موقعها بين جملتين لهما موضع من الإعراب، بحيث أشركت الثانية مع الأولى في إعرابها وما يدل عليه من معنى.

(٢) جملة «زيد قائم» لا محل لها من الإعراب؛ لأنها ابتدائية، وكذلك ما عطف عليها.

(٣) حاصل هذا: إذا لم تكن المشاركة في الحكم الإعرابي غاية للعطف بين الجمل التي لا محل لها من الإعراب، فما الغاية إذن؟

(٤) أي: لماذا لم يكن الاستغناء عن العطف ممكنًا في نحو: «زيد قائم» و«عمرو قاعد»، ويهدف الشيخ من هذا إلى دفع القارئ للبحث معه عن مسوّغ للعطف بـ«الواو» بين الجمل التي لا محل لها من الإعراب، وما المعنى الذي يحدثه ذلك العطف؟

(٥) «معقبًا» أي: مرتبًا على الفور، ومسببًا عنه أي: أن ما قبلها سبب فيما بعدها، فما بعدها مسبّب.

الذي أثبتّه لـ«زيد»، والجمع بينه وبينه، ولا يتصَّور إشراك بين شيئين حتى يكون هناك معنى يقع ذلك الإشراك فيه، وإذا كان ذلك كذلك، ولم يكن معنا في قولنا: «زيد قائم وعمرو قاعد» معنى تزعم أن «الواو» أشركت بين هاتين الجملتين فيه ثبت إشكال المسألة[١].

[العطف يقتضي المناسبة بين المحدث عنه في الجملتين]

ثم إن الذي يوجبه النظر والتأمل أن يقال في ذلك: إنا وإن كنا إذا قلنا: زيد قائم وعمرو قاعد، فإنا لا نرى ها هنا حكمًا نزعم أن «الواو» جاءت للجمع بين الجملتين فيه، فإنا[٢] نرى أمرًا آخر نحصل معه على معنى الجمع، وذاك أنا لا نقول: «زيد قائم وعمرو قاعد» حتى يكون «عمرو» بسبب[٣] من «زيد»، وحتى يكونا كالنظيرين والشريكين، وبحيث إذا عرف السامع حال الأول عناه أن يعرف حال الثاني، يدّلك على ذلك أنك إن جئت فعطفت على الأول شيئًا ليس منه بسبب، ولا هو مما يُذكر بذِكره ويتصل بحديثه لم يستقم، فلو قلت: خرجت اليوم من داري، ثم قلت: وأحسن الذي يقول بيت كذا، قلت ما يُضحك[٤] منه، ومن هنا عابوا أبا تمام في قوله:

لا والـذي هـو عـالمٌ أن النـوى ... صَـبِرٌ وأن أبـا الحسـين كـريم[٥]

---

(١) حاصل كل هذا: أن الإشكال يظهر عند العطف بـ«الواو» خاصةً؛ لأن ما سواها من حروف العطف يفيد معنى زائدًا على المشاركة، فعند العطف بها تكون الغاية مستمدة من تلك المعاني كالترتيب مع التعقيب، أو الترتيب مع التراخي... إلخ، أما «الواو» فلما كانت لمجرد المشاركة الإعرابية، ولم تكن هذه المشاركة هدفًا بين الجمل التي لا محل لها من الإعراب أشكل الأمر، وكنا بحاجة للبحث عن مغزى العطف بـ«الواو» بين هذا النوع من الجمل.

(٢) الفاء الأولى واقعة في جواب «إذا»، والفاء الثانية واقعة في جواب «إن»، ومعناه: أن نحو «زيد قائم» و«عمرو قاعد» لم تأت «الواو» للمشاركة في حكم إعرابي، ولكنا نرى معنى آخر هو الذي جمع بين هاتين الجملتين.

(٣) السبب: الحبْل، ثم استعير لكل شيء يُتوصل به إلى أمر من الأمور، والمراد به هنا الصلة أو المناسبة.

(٤) وهذا يعني أن وجود «الواو» لا يعني بالضرورة وجود مناسبة، فلا بدَّ من التعويل على المعنى الذي يقبله العقل بالدرجة الأولى.

(٥) النوى: الفراق، وصَبِرٌ: مُرٌّ، والبيت يتكون من خبر منفي بواسطة «لا» التي تنفي ما سبق من ادعاء محبوبته فتور هواه، وإنشاء بواسطة القسم الذي يؤكد بقاءه على العهد، وصيغة القسم تتضمن الشكوى والتضرع لله تعالى العالم بمرارته أن يقرب البعيد.
والشاهد أن العطف بـ«الواو» يقتضي مناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه، وقد عابوا هذا البيت للعطف بين جملتين من غير مناسبة بينهما؛ فلا صلة بين مرارة النوى وكرم أبي الحسين، وقد تأوَّل =

وذلك لأنه لا مناسبة بين كرم أبي الحسين ومرارة النوى، ولا تعلُّق لأحدهما بالآخر، وليس يقتضي الحديث بهذا الحديث بذاك.

[العطف يقتضي التناسب بين الخبر في الجملتين]

واعلم أنه كما يجب أن يكون المحدَّث عنه في إحدى الجملتين بسبب من المحدَّث عنه في الأخرى، كذلك ينبغي أن يكون الخبر عن الثاني مما يجري مجرى الشبيه والنظير أو النقيض للخبر عن الأول، فلو قلت: «زيد طويل القامة وعمرو شاعر» كان خَلْفًا؛ لأنه لا مشاكلة ولا تعلُّق بين طول القامة وبين الشعر، وإنما الواجب أن يقال: «زيد كاتب وعمرو شاعر»، و«زيد طويل القامة وعمرو قصير»[1].

وجملة الأمر أنها[2] لا تجيء حتى يكون المعنى في هذه الجملة لَفْقًا للمعنى في الأخرى ومُضامًّا له مثل أن زيدًا وعمرًا إذا كانا أخوين أو نظيرين أو مُشْتبِكَي الأحوال على الجملة كانت الحال التي يكون عليها أحدهما من قيام أو قعود أو ما شاكل ذلك، مضمومة في النفس إلى الحال التي عليها الآخر من غير شك، وكذا السبيل أبدًا[3]، والمعاني في ذلك كالأشخاص، فإنما قلت مثلاً: العلم حسن والجهل قبيح؛ لأن كون العلم حَسنًا مضموم في العقول إلى كون الجهل قبيحًا[4].

= البعض مناسبة الضدية بين مرارة الصبر وحلاوة الكرم، وأن الثاني يخفف معاناة الأول، وهذا تأويل من لم يفطن لكلام عبد القاهر عقب هذا البيت يقول في نهاية كلامه: «لا تعلق لأحدهما بالآخر، وليس يقتضي الحديث بهذا الحديث بذاك»، فالشيخ كان يشترط للعطف بـ«الواو» مناسبة ظاهرة وصلة قوية بين المعطوف والمعطوف عليه، بحيث يقتضي الحديث بأحدهما الحديث بالآخر على سبيل الاستدعاء والاقتران بينهما، والحديث عن مرارة الفراق لا يستدعي في أي ذهن كرم أبي الحسين.

(١) حاصل هذه الفقرة أنه يجب أن يكون بين الجملتين المعطوفتين مناسبة لا بين المحدث عنه فيهما حسب، ولكن أيضًا بين المحدث به «الخبر» سواء كان ذلك على سبيل التشابه والتناظر أو التضاد.

(٢) الضمير في «أنها» يعود للواو العاطفة.

(٣) في هذه الفقرة إعادة لمضمون الفقرة السابقة وتزيد عنها اشتراط قوة الصلة ووضوحها كما يفهم من كلمة «لفق» و«مضامًا» و«مضمومة في النفس»، وهذا هو الاستدعاء.

(٤) ومن الواضح في هذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۞ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣-١٤]، وقولهم: «في التأني السلامة، وفي العجلة الندامة»، وغير ذلك مما ترى الصلة قائمة ليس فقط بين المحدث عنه أو المسند إليه في الجملتين المعطوفتين، ولكن المناسبة موجودة أيضًا بين المحدث به فيهما، والتضاد هو الشكل البارز المحقق لتلك الصلة.

[إذا كان المخبر عنه واحداً في الجملتين]

واعلم أنه إذا كان المخبر عنه في الجملتين واحدًا كقولنا: «هو يقول ويفعل[١]، ويضر وينفع، ويسيء ويحسن، ويأمر وينهى، ويَحُلُّ ويعقد، ويأخذ ويعطي، ويبيع ويشتري، ويأكل ويشرب»، وأشباه ذلك، ازداد معنى الجمع في «الواو» قوةً وظهورًا، وكان الأمر حينئذٍ صريحًا.

وذلك أنك إذا قلت: «هو يضر وينفع»، كنت قد أفدت بـ«الواو» أنك أوجبت له الفعلين جميعًا وجعلته يفعلهما معًا، ولو قلت: «يضر ينفع» من غير «واو» لم يجب ذلك، بل قد يجوز أن يكون قولك: «ينفع» رجوعًا عن قولك: «يضر» وإبطالاً له.

وإذا وقع الفعلان في مثل هذا في الصلة[٢] ازداد الاشتباك والاقتران حتى لا يُتصَوَّر تقدير إفراد في أحدهما عن الآخر، وذلك في مثل قولك: «العجب من أني أحسنت وأسأت»، و«يكفيك ما قلتُ وسمعتَ»، و«أيحْسُن أن تنْهَي عن شيء وتأتي مثله؟»، وذلك أنه لا يشتبه على عاقل أن المعنى على جعل الفعلين في حكم فعلٍ واحدٍ، ومن البيِّن في ذلك قوله:

لا تطمعوا أن تُهينونا ونكرمكم ... وأن نكفَّ الأذى عنكم وتُؤذونا[٣]

المعنى: لا تطمعوا أن تَرَوْا إكرامنا قد وُجد مع إهانتكم وجامعها في الحصول.

ومما له مأخذ لطيف في هذا الباب قول أبي تمام:

---

(١) قول الشيخ: إن المخبر عنه في الجملتين واحد يستلزم تقديره في الجملة المعطوفة، أي: هو يقول وهو يفعل، فيكون من العطف على الجملة الابتدائية كاملة، ويكون هذا العطف بين جملتين لا محل لهما من الإعراب، ويحتمل أن يكون من عطف فعل على فعل، ولكل منهما موقع إعرابي فيكون العطف للمشاركة في الحكم الإعرابي وما يترتب عليه من مشاركة معنوية.

(٢) المقصود بالصلة هنا الكلام الموصول بكلام آخر، فالمعطوف والمعطوف عليه موصولان بكلام قبلهما.

(٣) البيت للفضل بن العباس بن عتبة بن أبي لهب، والمعنى: لا تتوقعوا أن نقابل إساءتكم بإحسان، وأن نسمح لكم بالاعتداء طمعًا في حلمنا بكم وصبرنا عليكم، ففي البيت تلميح إلى أن الخصوم أساءوا التقدير.

والشاهد هو تمكن العطف بين الفعلين في الشطر الأول وبين الفعلين في الشطر الثاني، وازدياد تشابك المعطوف بالمعطوف عليه لوقوع الفعلين المعطوفين مضمومًا بعضهما لبعض حتى صارا في حكم فعل واحد بحيث لا يُستغنى بأحدهما عن الآخر، ومن أجل هذا فسَّر الشيخ «الواو» بمعنى «مع» في تعقيبه على البيت للدلالة على حصول الفعلين في وقت واحد إثباتًا أو نفيًا، وأما العطف بين شطري البيت، فهو عطف بين جملتين لا محل لهما من الإعراب على تقدير إعادة النهي مع «الواو».

لَهَـــانَ علينـــا أن نقـــول ونفعــــلا ونـذكر بعـض الفضْـل منـك وتُفْضـلا[١]

[ترك العطف بين الجمل وقياسه على نظيره في المفردات]

واعلم أنه كما كان في الأسماء ما يصله معناه بالاسم قبله فيستغنى بصلة معناه له عن واصل يصله ورابط يربطه، وذلك كالصفة التي لا تحتاج في اتصالها بالموصوف إلى شيء يصلها به، وكالتأكيد الذي لا يفتقر كذلك إلى ما يصله بالمؤكَّد، كذلك[٢] يكون في الجمل ما تتصل من ذات نفسها بالتي قبلها، وتستغني بربط معناها لها عن حرف عطف يربطها.

وهي كل جملة كانت مؤكِّدة للتي قبلها ومبيِّنة لها، وكانت إذا حَصَّلت[٣] لم تكن شيئًا سواها، كما لا تكون الصفة غير الموصوف، والتأكيد غير المؤكَّد، فإذا قلت: «جاءني زيد الظريف»، و«جاءني القوم كلهم» لم يكن الظريف وكلهم غير زيد وغير القوم.

[أسباب ترك العطف بين الجمل وشواهده]

[البيان مع التوكيد أو التوكيد وحده]

ومثال ما هو من الجمل كذلك قوله تعالى: ﴿الم ۞ ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ١-٢]، قوله: «لاَ رَيْبَ فِيهِ» بيان وتوكيد وتحقيق لقوله: «ذَلِكَ الْكِتَابُ» وزيادة تثبيت له[٤]،

---

(١) البيت في مدح محمد بن عبد الملك الزيات، وهو يتضمن اعترافًا مؤكدًا بتقصيرهم واجتهاد الممدوح بواسطة القسم أي والله لقد هان علينا ورضينا بأن نقول وتفعل أنت، فعطف فعله على قولهم بـ«الواو» ليضم هذا إلى ذاك في سلك واحد بحيث لا يستغنى أحدهما عن الآخر، أي: لهان علينا أن نقول مع فعلك، ثم عطف في الشطر الثاني مثل ذلك، أي: نذكر فضلك مع مزاولتك الفضل، كأنك مشغول بالفعل عن الاستماع للثناء عليه، وهذا كناية عن فعل الخير دون التفات لذكر وثناء.
وإذا كان في كل شطر عطفٌ بين جملتين لهما موقع إعرابي، فيكون العطف للصلة الإعرابية، فإن العطف بين الشطرين هو عطف بين جملتين لا محل لهما من الإعراب، وقد توفرت المناسبة بينهما؛ لأن كلا منهما إنشائية، وذلك على تقدير إعادة القسم في الجملة الثانية، أي: ولهان أن نذكر بعض الفضل... إلخ.

(٢) أي: مثل ذلك يكون في الجمل، فالشيخ ما أتى حديثه بداية عن الصلات الإعرابية بين المفردات كالتوكيد والصفة إلا ليقيس عليها نظائرها بين الجمل، وما يكون بينها من صلات معنوية تحقق الربط وتغني عن أداة ربط ظاهرة، فهذا مجرد قياس توضيحي بدأ به الفقرة وأنهاها به.

(٣) أي: إذا حصَّلت معنى الجملة الثانية لم تكن شيئًا سوى معنى الأولى، ويريد الشيخ من هذا أن معنى الجملتين واحد، ولا يعطف الشيء على نفسه، ثم إن التوكيد صلة معنوية قوية تحقق الربط وتغني عن الرابط الظاهر.

(٤) في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ تعريف كل من الطرفين على حدة يميز القرآن أكمل تمييز ويثني عليه ويفيد بلوغه الكمال فيما تضمنه من عقيدة وشريعة وأخلاق، وغيبيات... إلخ، وتعريفهما معًا =

وبمنزلة أن تقول: «هو ذلك الكتاب، هو ذلك الكتاب» فتعيده مرة ثانية لتثبته، وليس تثبيتُ الخبر غير الخبر، ولا بشيء يتميز به عنه، فيحتاج إلى ضامٍّ يضمُّه إليه، وعاطف يعطفه عليه[1]، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ ۞ خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٦- ٧] قوله تعالى: ﴿لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ تأكيد لقوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ﴾، وقوله: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ تأكيد ثانٍ أبلغ من الأول[2]؛ لأن من كان حاله إذا أُنذر مثل حاله إذا لم يُنْذَر كان في غاية الجهل، وكان مطبوعًا على قلبه لا محالة[3].

وكذلك قوله ﷻ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۞ يُخَادِعُونَ اللهَ﴾ [البقرة: ٨- ٩] إنما قال: «يُخَادِعُونَ» ولم يقل: «ويخادعون»؛ لأن هذه المخادعة ليست شيئًا غير قولهم: (آمَنَّا) من غير أن يكونوا مؤمنين[4]، فهو إذن كلام أُكد به كلام آخر هو في معناه، وليس شيئًا سواه.

= يفيد اختصاصه بذلك الكمال.

وقوله: ﴿لاَ رَيْبَ فِيهِ﴾ بيان وتوكيد؛ لأنه يعني انتفاء أي ريب فيه مهما قلَّ، ولا يكون كذلك إلا لبلوغه الكمال شكلاً ومضمونًا، فقد تحقق بالجملة الثانية مزيد بيان وتوكيد، والمعنى المقصود من البيان والتوكيد أن هذا الكتاب لا يكون إلا منزلاً من عند الله العليم الخبير، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

(١) يعني: ليس تأكيد الخبر شيئًا مختلفًا عن الخبر حتى يحتاج إلى أداة عاطفة تضم هذا إلى ذاك؛ لأن الشيء لا يعطف على نفسه.

وهذا نص تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية، «وليس تثبيت الخبر... إلخ»، وهو أولى مما ورد في نسخة (ط) التي اعتمد عليها الأستاذ محمود شاكر في تعليقه ونصه: «وليس يُثبت الخبر غير الخبر ولا شيء يتميز به عنه» [راجع: «دلائل الإعجار»، تحقيق: الداية، ص(١٦٠)، دار ابن قتيبة، و«دلائل الإعجاز»، تعليق: محمود شاكر، ٢٢٧، مكتبة الخانجي].

(٢) من الأشياء التي نبَّه إليها عبد القاهر أثناء حديثه عن ترك العطف بين الجمل، ولم تستوقف المتأخرين:
١- ترك العطف لمجيء الجملة الثانية بيانًا وتوكيدًا في وقت واحد.
٢- تعاقب الجمل من غير عطف لوقوعها تأكيد بعد تأكيد.

(٣) وهو ما عبَّر عنه القرآن بقوله: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾، فاستعار الختم للطمس والطبع، وذلك للإشارة إلى انغلاق قلوبهم تمامًا.

(٤) أي: لم يعطف جملة «يُخَادِعُونَ» على ما قبلها؛ لأن المخادعة هي نفس قولهم: «آمَنَّا» من غير إيمان، فالجملة الثانية توكيد معنوي للأولى، وهذه صلة معنوية تحقق الربط وتغني عن الرابط الظاهر.

وهكذا قوله ﷻ: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ [البقرة: ١٤]، وذلك لأن معنى قولهم: «إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ» إنا لم نؤمن بالنبي ﷺ ولم نترك اليهودية، وقولهم: «إِنَّا مَعَكُمْ» خبر بهذا المعنى بعينه[١]؛ لأنه لا فرق بين أن يقولوا: «إنا لم نقل ما قلناه من أنا آمنا إلا استهزاءً»، وبين أن يقولوا: «إنا لم نخرج من دينكم وإنا معكم»، بل هما في حكم الشيء الواحد، فصار كأنهم قالوا: «إنا معكم لم نفارقكم»، فكما لا يكون «إنا لم نفارقكم» شيئًا غير «إِنَّا مَعَكُمْ»، كذلك لا يكون «إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ» غيره؛ فاعرفه[٢].

ومن الواضح البيِّن في هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا﴾ [لقمان: ٧] لم يأت معطوفًا نحو: ﴿كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا﴾؛ لأن المقصود من التشبيه بمن في أُذنيه وَقْر، هو بعينه المقصود من التشبيه بمن لم يسمع[٣]، إلا أن الثاني أبلغ وآكد في الذي أُريد، وذلك أن المعنى في التشبيهين جميعًا أن ينفي أن يكون لتلاوة ما تلي عليه من الآيات فائدة معه، ويكون لها تأثير فيه، وأن يجعل حاله إذا تُليتْ عليه كحاله إذا لم تُتْل، ولا شبهة في أن التشبيه بمن في أذنيه وقر أبلغ وآكد في جعله كذلك من حيث كان مَنْ لا يصح منه السمع، وإن أراد ذلك أبعد من أن يكون لتلاوة ما يُتلى عليه فائدة من الذي يصح منه السمع إلا أنه لا يسمع إما اتفاقًا وإما قصدًا إلى أن لا

(١) أي أن قوله: «إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ» هو في معنى «إِنَّا مَعَكُمْ» وتأكيد له، وهذه صلة معنوية حققت الربط بين الجملتين، وأغنت عن الرابط.

(٢) كلُّ هذا تعليل لوقوع الجملة التالية: «إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ» تأكيدًا لما قبلها «إِنَّا مَعَكُمْ»، ولكن الشيخ زاد وأعاد في هذا؛ لأنه كان يشعر بإمكان أن يجادل في هذا؛ لأن في الجملة التالية معنى ليس موجودًا في الأولى، وهو الاستهزاء الذي ذكروه لأوليائهم على سبيل التبرير لقولهم للمؤمنين: «إِنَّا مَعَكُمْ» من غير أن يكونوا معهم، وهذا ما يجعل الصلة أقرب إلى الاستئناف البياني، لكن لا ينبغي أن يغيب عنا أن الشيخ لم يمنع اجتماع التوكيد والبيان، وهذا هو المخرج من كل مثال ذكره عبد القاهر للتوكيد، وهو أشبه بالاستئناف البياني.

(٣) فالجملة الثانية: «كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا» تصوير تشبيهي، الغرض منه بيان انعدام الفائدة من السمع، وهو بعينه المقصود من «كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا»، أي: أن الثانية تأكيد معنوي للأولى، وهذه صلة معنوية حققت الربط وأغنت عن أداة العطف، والشيخ ينبهنا إلى تأمل المقصود من وراء اللفظ والتعويل عليه عند النظر في الصلات بين الجمل، وعد إلى عبارته في تعليل ترك العطف بين هاتين الجملتين.

يسمع؛ فاعرفه وأحسن تدبره[١].

ومن اللطيف في ذلك قوله تعالى: ﴿مَا هَـذَا بَشَرًا إِنْ هَـذَا إِلاَّ مَلَـكٌ كَـرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١]، وذلك أن قوله: «إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ» مشابك لقوله: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾، ومداخل في ضمنه من ثلاثة أوجه: وجهان هو فيهما شبيه بالتأكيد، ووجه هو فيه شبيه بالصفة.

فأحد وجهي كونه شبيهًا بالتأكيد هو أنه إذا كان ملكًا لم يكن بشرًا، وإذا كان كذلك كان إثبات كونه ملكًا تحقيقًا لا محالة وتأكيدًا لنفي أن يكون بشرًا. والوجه الثاني أن الجاري في العرف والعادة أنه إذا قيل: ما هذا بشرًا، وما هذا بآمي -والحال حال تعظيم وتعجب مما يشاهد في الإنسان من حُسْن خَلْق أو خُلُق- أن يكون الغرض والمراد من الكلام أن يقال: إنه ملك، وأنه يُكنى به عن ذلك، حتى أنه يكون مفهوم اللفظ، وإذا كان مفهومًا من اللفظ قبل أن يُذكر كان ذكره إذا ذُكر تأكيدًا لا محالة[٢]؛ لأن حدَّ التأكيد أن تُحقّق باللفظ معنى قد فُهم من لفظ آخر قد سبق منك، أفلا ترى: أنه إنما كان «كُلُّهم» في قولك: «جاءني القوم كلُّهم» تأكيدًا من حيث كان الذي فُهم منه، وهو الشمول قد فُهم بديئًا من ظاهر لفظ القوم، ولو أنه لم يكن فُهم الشمول من لفظ القوم، ولا كان هو من موجبه لم يكن كل تأكيدًا، ولكان الشمول مستفادًا من كل ابتداء.

---

(١) يتضمن هذا الكلام أن الجملة الثانية، وإن كانت بمعنى ما قبلها وتأكيد لها، فإن فيها زيادة خصوصية تجعلها أبلغ في الغرض من التشبيه فيهما، فالغرض هو بيان انعدام الفائدة من السمع، والثانية أبلغ في أداء هذا؛ لأن التشبيه بمن في أذنيه وقر يشير إلى انعدام الرجاء فيه، وقد دعانا الشيخ إلى أن نحسن تدبّر هذا الأمر، ولعله يقصد أمرين:

الأول: أن توكيد الجملة الثانية للأولى لا ينفي أن يكون في الثانية زيادة خصوصية ليست في الأولى.

الثاني: أن أبلغية الجملة الثانية عن الأولى لا يعني أن بعض القرآن أبلغ من بعض في التعبير عن المعنى الواحد، ولكنه هنا من الترقي في التعبير عن المعنى لزيادة فائدة فيه.

(٢) هذان وجهان لكون الجملة الثانية توكيدًا للأولى، وقد أتى عبد القاهر للوجه الأول من الجملة الثانية التي تتضمن معنى الأولى حتمًا، فكونه ملكًا يتضمن أنه ليس بشرًا، ثم أتى للوجه الثاني من جهة الجملة الأولى؛ لأن نفي كونه بشرًا في مقام التعظيم يدل على إرادة أنه ملك، فمجيء الكلام به نصًا يكون على سبيل التوكيد، وبقية الفقرة توضيح لهذه الفكرة المهمة، فإن حد التأكيد أن تحقق باللفظ معنى قد يفهم من لفظ سبقه، فقوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ إنما صار تأكيدًا؛ لأنه تحقيق لمعنى مفهوم مما قبله في ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ كما تبين.

وأما الوجه الثالث الذي هو فيه شبيه بالصفة [(١)]، فهو أنه إذا نُفي أن يكون بشرًا، فقد أثبت له جنسَ سواه؛ إذ من المحال أن يخرج من جنس البشر ثم لا يدخل في جنس آخر، وإذا كان الأمر كذلك كان إثباته ملكًا تبيينًا وتعيينًا لذلك الجنس الذي أريد إدخاله فيه، وإغناءً عن أن تحتاج إلى أن تسأل فتقول: فإن لم يكن بشرًا، فما هو جنسه؟ كما أنك إذا قلت: «مررت بزيد الظريف» تبينًا وتعيينًا للذي أردت من بين مَنْ لَهُ هذا الاسم، وكنت قد أغنيت المخاطب عن الحاجة إلى أن يقول: «أي الزيدين أردت»؟

ومما جاء فيه الإثبات بـ«إن» و«إلا» على هذا الحد قوله ﷻ: **﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾** [يس: ٦٩]، وقوله: **﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾** [النجم: ٣- ٤]، أفلا ترى أن الإثبات في الآيتين جميعًا [(٢)] تأكيد وتثبيت لنفي ما نُفي؟ فإثبات ما عُلِّمه النبي ﷺ وأُوحي إليه ذكرًا وقرآنًا تأكيد وتثبيت لنفي أن يكون قد عُلِّم الشعر، وكذلك إثبات ما يتلوه عليهم وحيًا من الله تعالى تأكيد وتقرير لنفي أن يكون نَطَق به عن هوى [(٣)].

---

(١) أي: الصفة المحددة والمبينة، وهو أن يكون فيما سبق إجمال وإبهام وفيما يليه تبيين وتعيين، فهو يؤول إلى أن الجملة الثانية بيان لما قبلها.
وحاصل كل هذا أنه قد ترك العطف بين الجملتين في قوله تعالى: **﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾**، وذلك لأن الجملة الثانية توكيد للأولى أو بيان لها، وكونها توكيدًا أرجح لوجود وجهين يدلان عليه، لكنه لا يمنع من اعتبار الثانية بيانًا، وقد بين الشيخ وجه كونه صفة مبينة، ولا مانع من اجتماع التوكيد والبيان، ولكل منهما توجيهه ودافعه، فالدافع للتوكيد شدة انبهار النسوة، والدافع للبيان دفع توهم غير المراد أو الشك فيه، لاسيما وأنه يشتمل على نوع مبالغة، وهو يؤكد على أن ترك العطف بين الجملتين يمكن أن يجتمع عليه أكثر من سبب كالتوكيد والبيان، وقد سبقًا في قوله تعالى: **﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ﴾** [البقرة: ٢].

(٢) أي: الإثبات في قوله تعالى: **﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾**، وقوله: **﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾**، ففي كل منهما تأكيد للنفي قبله.

(٣) حاصل هذا أن ترك العطف بين الجملتين في كل آية من الآيتين المذكورتين؛ لأن الجملة الثانية توكيد معنوي للأولى، وهذه صلة معنوية حققت الربط وأغنت عن الرابط الظاهر.
وقد نصَّ الشيخ على وسيلة الإثبات المؤكدة ها هنا -وهي النفي والاستثناء- ولم ينص عليها فيما سبق من شواهد؛ لأن التوكيد الذي يترك العطف بسببه معنوي، فهو من إعادة المعنى بلفظ آخر، ولكن قد يستعان بوسائل أدائية مقوية للمعنى عندما يقصد مع التوكيد بيانٌ وتعيين لإجمال في الجملة السابقة كما في الآيتين المذكورتين، وكما في قوله تعالى: **﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾**، وقوله تعالى: **﴿ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾**، ونحو ذلك مما تجد فيه الجملة الثانية تجمع بين التأكيد والبيان =

واعلم أنه ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول فيه: «إنه خفيٌّ غامض ودقيق صعب» إلا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى وأدق وأصعب، وقد قنع الناس فيه بأن يقولوا إذا رأوا جملة قد تُرك فيها العطف: «إن الكلام قد استؤنف وقطع عما قبله» لا تطلب أنفسهم منه زيادة على ذلك، ولقد غفلوا غفلة شديدة(١).

[القطع والاستئناف]

ومما هو أصل في هذا الباب أنك قد ترى الجملة وحالها مع التي قبلها حالُ ما يُعطف ويُقْرن إلى ما قبله، ثم تراها قد وجب فيها ترك العطف لأمر عَرَض فيها صارت به أجنبية مما قبلها. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[البقرة: ١٥]. الظاهر كما لا يخفى يقتضي أن يعطف على ما قبله من قوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ [البقرة:١٤]، وذلك أنه ليس بأجنبي منه، بل هو نظير ما جاء معطوفًا من قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقوله: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ﴾ [آل عمران: ٥٤]، وما أشبه ذلك مما يرد فيه العجز على الصدر، ثم إنك تجده قد جاء غير معطوف(٢)، وذلك لأمر أوجب أن لا يعطف، وهو أن قوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ حكاية عنهم أنهم قالوا، وليس بخبر من الله تعالى، وقوله تعالى: ﴿اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ خبر من الله تعالى أنه يجازيهم على كفرهم واستهزائهم، وإذا كان كذلك كان العطف ممتنعًا لاستحالة أن يكون الذي هو خبر من الله

= وتصلح للاستئناف البياني، أما عندما يكون التوكيد وحده ظاهرًا فلا يلجأ في الجملة الثانية إلى وسائل توكيدية مساعدة، كما في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ﴾، وقوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾.

(١) هذه من المرات النادرة التي يحمل فيها الشيخ على جماعة من الناس ويتهمهم بالغفلة؛ لأنهم يعمهون ويطلقون الأقوال دون تدقيق، ويسمون الأشياء بغير أسمائها كقولهم كلما رأوا جملة غير معطوفة: إن الكلام قد استؤنف وقطع عما قبله، ويقصد أنهم بذلك لا يكلفون أنفسهم عمق التأمل والنظر حتى غفلوا عن الصلات المعنوية بين الجمل والتي تحقق الربط وتغني عن العطف، وذلك يؤدي إلى فهم معاني القرآن على غير وجهها.

(٢) ترك العطف في ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ۞ اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾؛ لأن الجملة الأولى من مقول المنافقين، والثانية خبر من الله تعالى، فلا يصح العطف لعدم المشاركة في الحكم، ولئلا يتوهم أن الجملة الثانية من مقول المنافقين أيضًا. أما قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ فقد عطف؛ لأن الجملتين معًا خبر من الله تعالى لما يفعلون، وليس حكاية لما يقولون، فالمشاركة قائمة بين الجملتين.

تعالى معطوفًا على ما هو حكاية عنهم، ولا يجاب ذلك[١] أن يخرج من كونه خبرًا من الله تعالى إلى كونه حكاية عنهم، وإلى أن يكونوا[٢] قد شهدوا على أنفسهم بأنهم مؤاخذون، وأن الله تعالى معاقبهم عليه.

وليس كذلك الحال في قوله تعالى: ﴿**يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾، و﴿**وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ**﴾؛ لأن الأول من الكلامين فيهما كالثاني في أنه خبر من الله تعالى وليس بحكاية، وهذا هو العلة في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۞ أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لاَّ يَشْعُرُونَ**﴾ [البقرة: ١١- ١٢] إنما جاء «**إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ**» مستأنفًا مُفْتَتَحًا بـ«**أَلاَ**»؛ لأنه خبر من الله تعالى بأنهم كذلك، والذي قبله من قوله: «**إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ**» حكاية عنهم، فلو عُطف لَلَزِم عليه مثلُ الذي قدمت ذكره من الدخول في الحكاية، ولصار خبرًا من اليهود ووصفًا منهم لأنفسهم بأنهم مفسدون، ولصار كأنه قيل: «إنما نحن مصلحون، وقالوا إنهم المفسدون»، وذلك ما لا يشك في فساده[٣].

---

(١) أي: لما يستوجبه العطف ويترتب عليه أن يخرج قوله: ﴿**اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**﴾ من كونه خبرًا من الله تعالى إلى كونه حكاية عنهم.

(٢) أي: ولما يترتب على العطف من أن يكون قوله: «الله يستهزئ بهم» من كلامهم، فيكونوا قد شهدوا على أنفسهم بالذنب والعقاب، وهذا كله أدى إلى ترك العطف.

وحاصل هذا أن قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ۞ اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**﴾، وإن كان الظاهر صحة العطف لعدم اختلاف الجملتين (في الخبر والإنشاء؛ لأنهما خبريتان)، فقد امتنع العطف، وتمَّ الفصل لعدم الاشتراك في الحكم «حسب تعبير الخطيب»؛ لأنه لو عطف لكان من مقول المنافقين، وليس منه. [راجع: الإيضاح بتعليق البغية (٢/ ٥٨)].

وهذا إيجاز حسن لكلام عبد القاهر، وسماه السكاكي بالقطع للوجوب، أي: ترك العطف لمانع يستلزمه؛ لأنه لو عطف ﴿**اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**﴾ على ﴿**إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ**﴾ لشاركه في حكمه وهو كونه من قولهم، وليس هو بمراد، وكذا قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۞ أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ**﴾[البقرة: ١١-١٢]، قطع ﴿**أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ**﴾ لئلا يستلزم عطفه على ﴿**إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ**﴾ كونه مشاركًا له في أنه من قولهم» [«مفتاح العلوم» ت نعيم زرزور، ٢٦٢، دار الكتب العلمية، بيروت].

وأجاز السكاكي رد ترك العطف هنا للاستئناف البياني الذي ينزل جملة ﴿**أَلاَ إِنَّهُمْ...**﴾ منزلة الجواب... إلخ.

(٣) حاصل هذا: تعليل العطف في: ﴿**وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ**﴾، وتركه في ﴿**إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ۞ اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**﴾، ﴿**قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۞ أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ**﴾، فالعطف أولاً؛ لأن الجملتين المعطوفتين معًا خبر من الله تعالى، وقد تحققت المشاركة والمناسبة بينهما، وأما ترك العطف ثانيًا فلأن القائل =

وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لاَّ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٣]، ولو عطف «إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ» على ما قبله لكان يكون قد أُدخل في الحكاية، ولصار حديثًا منهم عن أنفسهم بأنهم هم السفهاء من بعد أن زعموا أنهم إنما تركوا أن يؤمنوا لئلا يكونوا من السفهاء[١].

[ترك العطف لاختلاف الجملتين خبرًا وإنشاءً]

على أن في هذا أمرًا آخر، وهو أن قوله: ﴿أَنُؤْمِنُ﴾ استفهام، ولا يعطف الخبر على الاستفهام[٢].

فإن قلت: هل كان يجوز أن يعطف قوله تعالى: ﴿اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ على «قَالُوا» من قوله: ﴿قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾ لا على ما بعده، وكذلك كان يفعل في ﴿إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾، و﴿إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ﴾، وكان يكون نظير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الأَمْرُ﴾ [الأنعام: ٨]، وذلك أن قوله: ﴿وَلَوْ أَنزلنا مَلَكًا﴾ معطوف من غير شكٍّ على «قَالُوا» دون ما بعده؟

قيل: إن حكم العطف على «قالوا» فيما نحن فيه مخالف لحكمه في الآية التي ذكرت[٣]، وذلك أن «قالوا» ها هنا جواب شرط[٤]، فلو عطف قوله: «الله يستهزئ بهم» عليه للزم إدخاله في حكمه من كونه جوابًا[٥]، وذلك لا يصح. وذاك أنه متى عُطف على جواب الشرط

= ليس واحدًا، ولو عطفنا لأوهم أن القائل واحد ولفسد المعنى، لذلك فإن الجملة الثانية «اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ»، و«أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ» مقطوعة عن الأولى، وهذا هو القطع والاستئناف الذي كان الناس يطلقونه خطأً على كل مثال ترك فيه العطف، وهو إنما يطلق على شواهد خاصة.

(١) يعني: عطف الجملة الثانية «إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ» على ما قبلها يؤدي إلى أمرين فاسدين: الأول: أن يكون المعطوف ضمن ما حكى عنهم وبقية كلامهم، الثاني: أن يناقض المعطوف المعطوف عليه، فلم يبق سوى ترك العطف بحيث يكون خبر الله تعالى وَرَدَ مقطوعًا عن الخبر المحكي عن اليهود.

(٢) هذا سبب ثانٍ لترك العطف ها هنا لا يوجد مثله في الآية قبلها، ﴿قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۞ أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾.

(٣) يقصد قوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ۞ اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ...﴾ [البقرة: ١٤-١٥]، والشيخ يقصد أنه كما لا يجوز عطف «الله يستهزئ بهم» على «إنما نحن مستهزئون»، كذلك لا يجوز عطفها على «قالوا».

(٤) فالشرط «إذا خلوا»، وجوابه: «قالوا إنا معكم...».

(٥) فلو عطفنا فرضًا على جواب الشرط، لكان تقدير الكلام: وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا: إنما =

شيء بـ«الواو» كان ذلك على ضربين:

أحدهما: أن يكونا شيئين يُتصوَّر وجود كل واحد منهما دون الآخر، ومثاله قولك: «إن تأتني أكرمك: أعطك وأكسُكَ».

والثاني: أن يكون المعطوف شيئًا لا يكون حتى يكون المعطوف عليه[١]، ويكون الشرط لذلك سببًا فيه بواسطة كونه سببًا للأول، ومثاله قولك: «إذا رجع الأمير إلى الدار استأذنتُه وخرجتُ»، فالخروج لا يكون حتى يكون الاستئذان، وقد صار الرجوع سببًا في الخروج من أجل كونه سببًا في الاستئذان، فيكون المعنى في مثل هذا على كلامين نحو: «إذا رجع الأمير استأذنت، وإذا استأذنت خرجت».

وإذ قد عرفت ذلك، فإنه لو عُطف قوله تعالى: ﴿اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ على «قَالُوا» كما زعمت كان الذي يُتصوَّر فيه أن يكون من هذا الضرب الثاني، وأن يكون المعنى: «وإذا خَلَوْا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون»، فإذا قالوا ذلك استهزأ الله بهم ومدّهم في طغيانهم يعمهون، وهذا وإن كان يُرى أنه يستقيم فليس هو بمستقيم، وذلك أن الجزاء إنما هو على نفس الاستهزاء وفعلهم له وإرادتهم إياه في قولهم: «آمَنَّا» لا على أنهم حدثوا عن أنفسهم بأنهم مستهزئون، والعطف على «قَالُوا» يقتضي أن يكون الجزاء على حديثهم عن أنفسهم بالاستهزاء[٢]، لا عليه نفسه.

ويبيِّن ما ذكرناه من أن الجزاء ينبغي أن يكون على قصدهم الاستهزاء وفعلهم له، لا على حديثهم عن أنفسهم بـ«أنا مستهزئون» أنهم لو كانوا قالوا لكبرائهم: «إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ» وهم يريدون بذلك دفعهم عن أنفسهم بهذا الكلام، وأن يسْلَموا من شرهم، وأن يوهموهم أنهم منهم وإن لم يكونوا كذلك لكان[٣] لا يكون عليهم مؤاخذة فيما قالوه، من حيث كانت

= نحن معكم، إنما نحن مستهزئون، وقالوا: الله يستهزئ بهم، ولا يخفى فساده، وتعليل ترك العطف لا يحتاج إلى هذه الافتراضات الجدلية المجهدة وقد أحسن السكاكي والخطيب عندما أهملاها اكتفاءً بالتعليل الأول.

(١) أي: لا يوجد إلا مع وجود المعطوف عليه.

(٢) وذلك لأن العطف على هذا يقتضي أن تكون جملة «اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» ردا على قولهم لا على نفس استهزائهم.

(٣) «لكان» جواب لو في قوله قبل: «لو كانوا قالوا لكبرائهم»، وكل هذا يبرهن على أن جملة «اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» ليس مضمومة إلى الكلام المحكي عن المنافقين، وبالتالي فلا يمكن عطفها عليه.

المؤاخذة تكون على اعتقاد الاستهزاء والخديعة في إظهار الإيمان، لا في قول: «إنا استهزأنا» من غير أن يقترن بذلك القول اعتقاد ونيّة[١].

[احتمال الاستئناف البياني في هذه الآيات]

هذا، وها هنا أمر سوى ما مضى يوجب الاستئناف وترك العطف، وهو أن الحكاية عنهم بأنهم قالوا كيت وكيت تحرك السامعين لأن يعلموا مصير أمرهم وما يُصنع بهم، وأتنزل بهم النقمة عاجلاً أم لا تنزل ويُمهلون، وتوقع في أنفسهم التمني لأن يتبيَّن لهم ذلك، وإذا كان كذلك كان هذا الكلام الذي هو قوله: «اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» في معنى ما صدر جوابًا عن هذا المقدر وقوعه في أنفس السامعين[٢]، وإذا كان مصدره كذلك كان حقه أن يؤتى به مبتدأ غير معطوف ليكون في صورته إذا قيل: «فإن سألتكم قيل لكم: ﴿اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾.

[شواهد ترك العطف للاستئناف البياني]

وإذا استقريت وجدت هذا الكلام الذي ذكرت لك من تنزيلهم الكلام إذا جاء بعقب

---

(١) أحسن السكاكي إذا اختصر التعليل السابق لعبد القاهر في قوله: «ولو عطف على «قالوا» لشاركه في اختصاصه بالظرف المقدم وهو ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ﴾، وليس هو بمراد، فإن استهزاء الله بهم – أي: استدراجه وخذلانه إياهم– متصل في شأنهم لا ينقطع بكل حال، خَلَوا إلى شياطينهم أم لم يخلوا إليهم» [«مفتاح العلوم» ٢٦٢].

(٢) هذا هو الاستئناف البياني، ويكون بجملة تُنزَّل منزلة جواب عن سؤال مقدر بحسب التتبع النفسي لاستشراف أي مستمع وترقبه وتساؤله، والاستئناف البياني صلة معنوية تستوجب ترك العطف كما لا يعطف الجواب على السؤال. أما الاستئناف النحوي فهو قطع للكلام عما قبله لعدم وجود مناسبة أو اشتراك في الحكم، كالجملة الواقعة بعد «أَلَا» في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٣].
ويمكن أن يوجد الاستئناف البياني أو النحوي بحسب تعدد الرؤى لنوع الصلة، كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ۞ اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، كما تبين من كلام الشيخ عن صلة جملة «الله يستهزئ» بهم بما قبلها، فيمكن أن يغلب على فهم ما أنها مستأنفة مقطوعة عما قبلها لاختلاف المتكلم، ويمكن أن يغلب على فهم آخر أنها استئناف بياني إذا كان ممن يتنصت للكلام المحكي عن المنافقين، فيستشرف للجزاء الذي يمكن أن يقع بهم، فيكون قوله: «اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» بمنزلة الجواب عن ذلك السؤال، وهذه صلة معنوية تحقق الربط وتغني عن أداة العطف، وهذه الرؤية أولى لما فيها من تنصّت وتتبع واستشراف وترقب وانفعال بحركة المعنى.

ما يقتضي سؤالاً منزلته إذا صُرِّح بذلك السؤال كثيرًا[١]، فمن لطيف ذلك قوله:

زعم العواذلُ أنني في غمرةٍ ... صدقوا ولكن غمرتي لا تنجلي[٢]

لما حكى عن العواذل أنهم قالوا: «هو في غمرة»، وكان ذلك مما يحرك السامع لأن يسأله فيقول: «فما قولك في ذلك وما جوابك عنه؟» أخرج الكلام مُخْرَجه إذا كان ذلك قد قيل له، وصار كأنه قال: «أقول: صدقوا أنا كما قالوا، ولكن لا مطمع لهم في فلاحي»، ولو قال: زعم العواذل أنني في غمرة وصدقوا، لكان يكون لم يضع في نفسه أنه مسئول، وأن كلامه كلام مجيب[٣].

ومثله قول الآخر في الحماسة:

زعم العواذلُ أن ناقة جُنْدَب ... بجنوب خَبْتٍ عُرِّيتْ وأَجَمَّتِ

كذب العواذل لو رأَيْنَ مناخَنا ... بالقادسية قلن: لجَّ وذلَّتِ[٤]

وقد زاد هذا أمر القطع والاستئناف وتقدير الجواب تأكيدًا بأن وضع الظاهر موضع

---

(١) سياق الكلام: «وإذا استقريت وجدت هذا... كثيرًا»، ونتيجة تنزيل الكلام إذا جاء عقب ما يقتضي سؤالاً منزلته إذا صرح بذلك السؤال: أن يترك العطف، كما يترك عطف الجواب على السؤال الصريح.

(٢) العواذل: جمع عاذلة، والمقصود الجماعة اللائمة له في حبه الذي غرق فيه، وكلمة غمرة بمعنى شدة، وأصلها الماء الكثير مما يدل على تشبيه الحب ببحر طوته أمواجه فغرق فيه، وحرف الظرفية (في) يرشح هذه الاستعارة، وإسناد الزعم للعواذل يدل على إرادة تسفيه كلامهم، وأنه زعم بالباطل، لكنه يجيب بقوله: «صدقوا» على سبيل التهكم والعناد وعدم الاكتراث بدليل «ولكن غمرتي لا تنجلي»، أي: لا مطمح لهم في فلاحي يقولها تهكمًا بزعمهم وعدم الاكتراث به.

والشاهد: ترك عطف الشطر الثاني على الأول لوقوعه استئنافًا بيانيًا؛ لأن الجملة الأولى وما فيها من زعم وعواذل وغمرة تحرك نفس كل مستمع مستشرفة للجواب عن هذا الزعم، فجاءت الجملة الثانية بمنزلة الجواب، فترك العطف من أجل ذلك كما لا يعطف الجواب على السؤال الصريح.

(٣) يعني: لو عطف لقل الإحساس بالإثارة، ولما قدر الشاعر في نفسه أنه مسئول، وبالتالي يضيع على المستمع ما كان يمكن أن يقدره في نفسه من تساؤل.

(٤) البيتان لجندب بن عمار، والعواذل هنا: الجماعة من النسوة جمع عاذلة، وهي اللائمة والمقصود بجندب: الشاعر نفسه، ولم يقل «ناقتي» لإظهار ما لدى العوازل من إرادة التشهير والتعيير، خبت: ماء لكلب، والمقصود تعيين المكان الذي زعموا أن ناقة جندب عُرِّيتْ فيه من رحلها، وأجمت: أريحت من الركوب والمسير، وجملة (إن واسمها وخبرها) كناية عن ضعف الناقة وعجزها عن مواصلة المسير، ولج في السير: أوغل فيه، وذلت أي: كانت ذلولاً سهلة منقادة، لم تتوقف حتى وصلت إلى الغاية؛ حيث مناخ القوم بالقادسية، «ولو» وجوابها كناية عن قوة الناقة، وقدرتها على بلوغ الغاية، والشاهد مثل ما سبق.

المضمر، فقال: «كذب العواذل» ولم يقل: «كذبن»، وذلك أنه لما عاد ذكر العواذل ظاهرًا كان ذلك أبين وأقوى، لكونه كلامًا مستأنفًا من حيث وضعه وضعًا لا يحتاج فيه إلى ما قبله، وأتى به مأتى ما ليس قبله كلام[(١)].

[حذف جملة الاستئناف]

ومما هو على ذلك قول الآخر:

زعمتم أن إخوتكم قريشٌ ... لهم إلفٌ وليس لكم إلافُ[(٢)]

وذلك أن قوله: «لهم إلف» تكذيب لدعواهم أنهم من قريش، فهو إذن بمنزلة أن يقول كذبتم، لهم إلف وليس لكم ذلك، ولو قال: «زعمتم أن إخوتكم قريش ولهم إلف وليس لكم إلف» لصار بمنزلة أن يقول: «زعمتم أن إخوتكم قريش وكذبتم» في أنه كان يخرج عن أن يكون موضوعًا على أنه جواب سائل يقول له: فماذا تقول في زعمهم ذلك وفي دعواهم؟ فاعرفه[(٣)].

---

(١) يعني هذا: أن العطف قد ترك للقطع والاستئناف، وتنزيل الجملة المستأنفة منزلة الجواب لما يقتضيه الكلام قبلها من سؤال، ويرى الشيخ أن الشاعر زاد هذا تأكيدًا بأن عدل عن الإضمار إلى الإظهار، فأعاد كلمة العواذل بدل ضميره في «كذب العواذل»، فوضع الجملة المستأنفة وضعًا لا تحتاج فيه إلى ما قبلها.
وهذا الكلام يؤكد على استقلال جملة الاستئناف، وكأن ليس قبلها كلام، مع أن تنزيلها منزلة الجواب لا يعطيها صفة الاستقلال لشدة تعلق الجواب بالسؤال!! والذي تميل النفس إليه أن إظهار العواذل في موضع كان يمكن المجيء بضميره؛ ليعادل إظهار «جندب» في موضع كان يمكن المجيء بضميره ليقابل رغبتهن في التشهير به برغبته في التشهير بهن.

(٢) البيت لمساور بن هند بن قيس العبسي يهجو بني أسد، وكان بنو أسد يقولون: نحن إخوة قريش، فكذبهم الشاعر مستدلاً على هذا بأن لقريش إلاف وليس لبني أسد إلاف يقصد رحلة الشتاء والصيف.
والشاهد: ترك عطف الجملة المستأنفة، وقد جاءت محذوفة وتقديرها: كذبتم، ثم علل كذبهم بأن لقريش إلف، وليس لبني أسد مثله.
وأدب الحديث هو الذي دعا الشاعر إلى حذف جملة الاستئناف لعدم التصريح بكذبهم اكتفاءً بذكر ما يدل عليه «لهم إلف وليس لكم إلاف»، وهو معنى مقتبس من سورة قريش، وقد اكتملت دائرة الاقتباس بالبيت بعده.

أولئك أومنوا جوعا وخوفا ... وقد جاءت بنو أسدٍ وخافوا

(٣) يعني لو عطف فقال: زعمتم أن إخوتكم قريش ولهم إلف... أو زعمتم... وكذبتم... لفقد الكلام إثارة الاستئناف الذي يُنزّل منزلة الجواب لسؤال يقتضيه ما قبله.

واعلم أنه لو أظهر «كذبتم» لكان يجوز له أن يعطف هذا الكلام الذي هو قوله: «لهم إلف» عليه بالفاء، فيقول: «كذبتم فلهم إلف وليس لكم ذلك»، فأما الآن فلا مساغ لدخول الفاء البتة؛ لأنه يصير حينئذٍ معطوفًا بالفاء على قوله: «زعمتم أن إخوتكم قريش»، وذلك يُخرج إلى المحال، من حيث يصير كأنه يستشهد بقوله: «لهم إلْف» على أن هذا الزعم كان منهم، كما أنك إذا قلت: «كذبتم فلهم إلف» كنت قد استشهدت بذلك على أنهم كذبوا[١]؛ فاعرف ذلك.

[اللطيف من الاستئناف البياني]

ومن اللطيف في الاستئناف على معنى جَعْلِ الكلام جوابًا في التقدير قولُ اليزيدي:

ملّكتُـــهُ حَـــبْلي ولكنـــه ... ألقـاه مِـنْ زهـدٍ عـلى غـاربي[٢]

وقـــال إني في الهـــوى كـــاذبٌ ... انـــتقم الله مـــن الكـــاذب

استأنف قوله: «انتقم الله من الكاذب»؛ لأنه جعل نفسه كأنه يجيب سائلاً قال له: فما

(١) هذه الفقرة تنبِّه إلى ضرورة تقدير المحذوف «كذبتم»، وجملة «لهم إلف وليس لكم إلاف» تعليل لذلك المحذوف، أي: كذبتم لأن لقريش إلفًا، وليس لكم مثله، ويدل على ضرورة هذا التقدير أنه لو ظهر المحذوف لصحَّ العطف بالفاء عليه، فنقول: كذبتم فلهم إلف... إلخ، ولا يصح هذا بعد الحذف، فلا نقول: زعمتم أن إخوتكم قريش فلهم إلف وليس لكم؛ لأنه يؤدي إلى أن تكون الجملة المعطوفة تعليلاً لزعمتم، كما كانت تعليلاً لكذبتم، وهذا لا يكون، أي: لا يصح أن نقول: زعمتم أن إخوتكم قريش، لأن لهم إلف وليس لكم إلاف؛ لأنه غير مقصود.

(٢) الغارب: ما بين العنق والسنام، وهو الذي يلقى عليه خطام البعير إذا أرسل، والمعنى: أنه أسلم قياده وقلبه وأمره كله لمحبوبه برهانًا على التفاني في إرضائه، ولكن محبوبه أبى هذا التسليم زهدًا فيه وشكًّا في إخلاصه، والصورة تمثيلية ممتدة وفيها حبل يُملّك، ولكنه يترك ويلقى على الغارب بما يدل على أنه أشبَّه نفسه بالبعير الذي انقاد في طواعية، ولكن صاحبه يأبى إلا أن يرسله ويُلقي بحبله على غاربه زهدًا فيه، وهي صورة مثيرة من البيئة وتزداد جاذبيتها بالتحول من الأسلوب السردي في البيت الأول إلى الأسلوب الحواري الذي يحكي موقف المحبوب وتكذيبه، ثم رد الشاعر على ذلك التكذيب.
والشاهد في الجملة الأخيرة التي فُصلت عما قبلها لوقوعها استئنافًا على تقدير: «أقول»، كما ذكر الشيخ، وهناك سبب آخر لترك العطف هو اختلاف الجملتين؛ لأن الأولى خبر والثانية إنشاء بالدعاء، ولذلك عدَّه السكاكي من كمال الانقطاع مثل: فلان مات رحمه الله [«مفتاح العلوم»، ٢٦٩]، وذكر السبكي إمكان أن يكون من قطع الاحتياط لشبه كمال الانقطاع؛ لأن عطفها على قال يوهم عطفها على «إني»، [عروس الأفراح (٣/ ٣٠)] يعني أن العطف وإن جاز في الأصل على قال، فإنه يوهم أنه على «إني» أي: يوهم أن المعطوف مقول المحبوب، فيكون القائل واحد وهو فاسد.

تقول فيما اتهمك به من أنك كاذب؟ فقال: أقول: «انتقم الله من الكاذب».

ومن النادر أيضًا في ذلك قول الآخر:

قال لي كيف أنت قلت عليل ... سهرٌ دائم وحزن طويل[١]

لما كان في العادة إذا قيل للرجل: كيف أنت؟ فقال: عليل، أن يُسأل ثانيًا فيقال: ما بك؟ وما علتك؟ قدر كأنه قد قيل له ذلك، فأتى بقوله: «سهر دائم» جوابًا عن هذا السؤال المفهوم من فحوى الحال[٢]؛ فاعرفه.

ومن الحسن البيِّن في ذلك قول المتنبي:

وما عفت الرياح له مَحَلاً ... عفاه من حدا بهم وساقا[٣]

لما نفى أن يكون الذي يرى به من الدروس والعفاء من الرياح، وأن تكون التي فعلت

---

(١) يعتمد هذا البيت على الأسلوب الحواري الذي تكرر فيه السؤال والجواب على أوجز ما يكون عليه حوار شعري، فالسؤال الأول ظاهر، وهو من كلمتين موجزتين «كيف أنت»، والجواب عليه من كلمتين إحداهما مطوية والثانية مذكورة «عليل» أي: أنا عليل، وحذف المبتدأ لضيق المقام، كما هي عادة المريض إذا سئل أن يجيب بأقل لفظ، ثم طوى سؤال آخر اكتفاءً بجوابه واعتمادًا على فحوى الحال.
وكأن السائل قال: وما علتك؟ فقال: «سهر دائم وحزن طويل»، والشاهد هنا حيث لم يعطف تلك الجملة على ما قبلها لوقوعها استئنافًا وتقديرها جوابًا لسؤال يقع في العادة، وفي مثل هذه الأحوال.

(٢) هذا بيان لسبب الندرة، فالاستئناف في الشواهد السابقة كان بمنزلة جواب على سؤال مفهوم من مقتضى الكلام قبله دون أن يقع السؤال، لكن الاستفهام في هذا البيت بمنزلة جواب لسؤال مفهوم من فحوى الحال، وعادة ما يقع هذا السؤال، فجواب الشاعر: «عليل» يجر وراءه بحسب العادة سؤالاً آخر هو: وما علتك؟

(٣) عَفَت الرياح: غيَّرت المعالم أو محتها، وفي هذا البيت قلب للحقيقة بواسطة التخييل، فالأصل أن الرياح هي التي غيرت ومحت معالم الربع، لكن الشاعر ينفي هذا عن الرياح ويثبته لمن حدا بهم وساقا، كناية عمن كان سببًا في الرحيل وشد الرحال، وفي هذا تعبير عن سخطه ممن كان وراء ذلك الرحيل، ومن أجل هذا حذف مفعول حدا وساقا وهو الإبل للتركيز على الحدث وهو الحداء والسوق الذي لا يفارق خياله حين ترك الديار. والشاهد: وقوع الاستئناف بجملة «عفاه من حدا بهم...» على تنزيلها منزلة الجواب، وكأن سائلا سأل عمن عفا الربع ومحاه إذا لم تكن هي الرياح؟ فقال مجيبًا: عفاه... ولهذا ترك العطف كما لا يعطف الجواب على السؤال، والمسألة هنا مبنية على التقدير؛ لأنه ليس ها هنا سؤال صريح، ولهذا أعاد الفعل «عفا» في الاستئناف، ولو كان هناك سؤال صريح لما أعاد ذلك الفعل كما في نحو «من فعل هذا»، فيكون الجواب: زيد. وحاصله أن الفعل لا يحذف من الجواب إلا إذا وجد دليل عليه عند ذكر السؤال صريحًا، وإنما استحسن الشيخ هذا الاستئناف لاعتماده على التخييل.

ذلك[١]، وكان في العادة إذا نُفي الفعل الموجود الحاصل عن واحد فقيل: لم يفعله فلان، أن يقال: فمن فعله؟ قدر كأن قائلاً قال: قد زعمت أن الرياح لم تَعْفُ له محلاً فما عفاه إذن؟ فقال مجيبًا له: عفاه من حدا بهم وساقا.

ومثله قوله الوليد بن يزيد:

عرفتُ المنزل الخالي عفا من بعد أحوال
عَفَاه كُلّ حَنّانٍ عَسُوفِ الوبل هطّال[٢]

لما قال: «عفا من بعد أحوال» قدر كأنه قيل له: فما عفاه؟ فقال: «عفاه كل حنّان».

واعلم أن السؤال إذا كان ظاهرًا مذكورًا في مثل هذا كان الأكثر ألا يذكر الفعل في الجواب، ويُقتصر على الاسم وحده، فأما مع الإضمار فلا يجوز أن يذكر الفعل، تفسير هذا: أنه يجوز ذلك إذا قيل: إن كانت الرياح لم تعفه فما عفاه؟ أن تقول: «من حدا بهم وساقا»، ولا تقول: عفاه من حدا، كما تقول في جواب من يقول: من فعل هذا؟ زيد، ولا يجب أن تقول: «فعله زيد».

وأما إذا لم يكن السؤال مذكورًا كالذي عليه البيت، فإنه لا يجوز أن يترك ذكرُ الفعل، فلو قلت مثلاً: «وما عفت الرياح له محلاً، من حدا بهم وساقا» تزعم أنك أردت «عفاه من حدا بهم»، ثم تركت ذكر الفعل أَحَلْت؛ لأنه إنما يجوز تركه حيث يكون السؤال مذكورًا، لأن ذِكره فيه يدل على إرادته في الجواب، فإذا لم يُؤْتَ بالسؤال لم يكن إلى العلم به سبيل؛ فاعرف ذلك[٣].

---

(١) أي: ونفي أن تكون الرياح هي التي فعلت ذلك.

(٢) الحنان: المطر الذي يعطف على الديار ويميل عليها، والعسوف الذي ينزل بقوة، والهطال: دائم الهطل، وهذا من الترقي في أوصاف نزول المطر على تلك الديار من القوي إلى الأقوى مع الديمومة والاستمرار مما يكون له أثره في محو كل معالم، ومع ذلك فقد هداه قلبه، فعرف ذلك المنزل الخالي [راجع صدر البيت الأول].
وقد أسند الفعل «عفا» إلى فاعله الحقيقي وهو المطر الذي يمحو المعالم، بخلاف بيت المتنبي الذي نفى الفعل عن فاعله، وأسنده إلى ما ليس له تخييلاً، فصورة المتنبي أقوى وفيها تعبير عن واقع نفسي كما سبق. والشاهد في البيت الثاني الذي جاء صدره استئنافًا بيانيًا على النحو الذي وضَّحه الشيخ.

(٣) حاصل هذا أن الاستئناف الذي ينزل منزلة الجواب لسؤال تقديري مفترض، وإن كان يُترك عطفه كالجواب والسؤال الصريحين، فإن بينهما فرقًا هو أن الجواب لسؤال صريح يجوز فيه حذف الفعل؛ =

[الاستئناف البياني في القرآن بلفظ «قال»]

واعلم أن الذي تراه في التنزيل من لفظ «قال» مفصولاً غير معطوف، هذا هو التقدير فيه، والله أعلم، أعني مثل قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ ۞ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلامًا قَالَ سَلامٌ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ ۞ فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ ۞ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلاَ تَأْكُلُونَ ۞ فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لاَ تَخَفْ﴾ [الذاريات: ٢٤-٢٨] جاء على ما يقع في أنفس المخلوقين من السؤال، فلما كان العرف والعادة فيما بين المخلوقين إذا قيل لهم: «دخل قوم على فلان فقالوا كذا» أن يقولوا: «فما قال هو؟» ويقول المجيب: «قال كذا» أُخرج الكلام ذلك المخرج؛ لأن الناس خوطبوا بما يتعارفونه، وسلك باللفظ معهم المسلك الذي يسلكونه[1].

وكذلك قوله: «قَالَ أَلاَ تَأْكُلُونَ» وذلك أن قوله: «فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ» يقتضي أن يتبع هذا الفعل بقول، فكأنه قيل والله أعلم: فما قال حين وضع الطعام بين أيديهم[2]؟ فأتى قوله: «قَالَ أَلاَ تَأْكُلُونَ» جوابًا عن ذلك.

وكذا «قَالُوا لاَ تَخَفْ»؛ لأن قوله: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً﴾ يقتضي أن يكون من الملائكة كلام في تأنيسه وتسكينه[3] مما خامره، فكأنه قيل: فماذا قالوا حين رأوه، وقد تغيَّر ودخلته

= لأن ذكره في السؤال يدل على إرادته في الجواب، مثل: «من فعل هذا؟» فتقول في الجواب: زيد، بخلاف ما ينزّل منزلة الجواب ولم يسبق بسؤال صريح، فلا بدَّ فيه من ذكر الفعل مثل:

وما عفت الرياح له محلاً ... عفاه من حدا بهم وساقا

ولا يكون هذا من الإظهار في موضع الإضمار؛ لأنه إظهار لا بدَّ منه، ولا يجوز فيه حذف ولا إضمار.

(١) يقصد أن القرآن جاء بالأسلوب الحواري الذي يألفه العرب، وذلك في عرض ما دار بين إبراهيم عليه السلام والملائكة، وهو أسلوب يؤدي إلى جذب المستمع وحضوره، كلما استمع حديث شخص استشرف رد الآخر عليه ماذا يكون، فيأتي الرد بمنزلة الجواب على هذا الاستشراف والتساؤل، فيكون الحوار بذلك صورةً حيةً ونموذجًا متميزًا للاستئناف البياني الذي يترك العطف من أجله.

(٢) هذا السؤال التقديري مرتب على الكلام السابق ومستنبط من العادات العربية عندما يقدم رب البيت طعامًا لضيوفه أن يحضهم على الأكل، فلما قيل: ﴿فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ ۞ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ﴾، وهو من السرد الذي يسبق الحوار ويمهد له- كان السؤال المفترض مستنبطًا من واقع العادات العربية وهو: هل طلب منهم أن يأكلوا؟ وماذا قال حين وضع الطعام بين أيديهم؟ فجاء قوله: «قَالَ أَلاَ تَأْكُلُونَ» بمنزلة الجواب عن هذا.

(٣) تأنيسه وتسكينه: طمأنته، وذلك ببث السكينة والأنس في نفسه.

الخيفة؟ فقيل: «قَالُوا لاَ تَخَفْ».

وذلك والله أعلم المعنى في جميع ما يجيء منه على كثرته، كالذي يجيء في قصة فرعون عليه اللعنة، وفي رد موسى ﷺ عليه، كقوله: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ۞ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنْتُم مُّوقِنِينَ ۞ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلاَ تَسْتَمِعُونَ ۞ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ ۞ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ۞ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ ۞ قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ۞ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ ۞ قَالَ فَأْتِ بِهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣- ٣١] جاء ذلك كله، والله أعلم[١]، على تقدير السؤال والجواب كالذي جرت به العادة فيما بين المخلوقين، فلما كان السامع منا إذا سمع الخبر عن فرعون بأنه قال: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾؟ وقع في نفسه أن يقول: فما قال موسى له؟ أتى قوله: ﴿قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾، وأتى الجواب مبتدأ[٢] مفصولاً غير معطوف، وهكذا التقدير والتفسير أبدًا في كل ما جاء فيه لفظ «قال» هذا المجيء، وقد يكون الأمر في بعض ذلك أشد وضوحًا.

فمما هو في غاية الوضوح قوله تعالى: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ۞ قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ﴾ [الحجر: ٥٧- ٥٨]، وذلك أنه لا يخفى على عاقل أنه جاء على معنى الجواب وعلى أن نُزِّل السامعون كأنهم قالوا: فما قال له الملائكة؟ فقيل: ﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ﴾[٣].

---

(١) أحاط الشيخ هذه الآيات بداية ونهاية بجملة «والله أعلم»، وذلك على سبيل الاحتياط وهو يجتهد رأيه في تقدير السؤال والجواب مع أن بعض هذه الآيات جاء بالسؤال والجواب الصريحين، فكيف نقدر السؤال والجواب فيما جاء بالسؤال والجواب صريحين؟ وإبانة هذه المسألة تأتي فيما يلي من شرح.

(٢) مبتدأ أي: مستأنفًا، والاستئناف يستلزم الفصل وترك العطف، واللافت أنه يقول عن قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ إنه أتى مأتى الجواب أي بمنزلة الجواب، مع أنه في الحقيقة جواب لأن قبله سؤال هو ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، ويزيل هذا الإشكال التفريق بين السؤال والجواب وبين حكاية السؤال والجواب بذكر «قَالَ» قبل السؤال وقبل الجواب، فإن حكاية السؤال تنقله من الإنشاء إلى الخبر الذي نسمعه فيثير لدينا سؤالاً، ويكون ما بعده استئنافًا بمنزلة الجواب على ذلك السؤال، فقوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ حكاية السؤال، فهو خبر يثير سؤالاً عند كل مستمع هو، فما قال موسى له؟ فأتى قوله: ﴿قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ...﴾ استئناف بمنزلة الجواب، فيفصل عما قبله.

(٣) من الواضح أن قوله: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾ حكاية سؤال صريح تنقله إلى خبر يثير سؤالاً =

وكـذلك قولـه ﷻ في سـورة «يـس»: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَثَلاً أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ۞ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ ۞ قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَكْذِبُونَ ۞ قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ۞ وَمَا عَلَيْنَا إِلاَّ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ ۞ قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَمْ تَنتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ ۞ قَالُوا طَائِرُكُم مَّعَكُمْ أَإِنْ ذُكِّرْتُم بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ۞ وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ ۞ اتَّبِعُوا مَن لاَّ يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [يس: ١٣- ٢١] التقدير الذي قدَّرناه من معنى السؤال والجواب بيِّن ظاهر في ذلك كله(١)، ونسأل الله التوفيق والصواب والعصمة من الزلل.

***

فصـــــل

[الجمل من جهة الفصل والوصل على ثلاثة أضرب]

وإذ قد عرفت هذه الأصول والقوانين في شأن فصل الجمل ووصلها، فاعلم أنا قد حَصَلْنا من ذلك على أن الجمل على ثلاثة أضرب:

- جملة حالها مع التي قبلها حال الصفة مع الموصوف والتأكيد مع المؤكد، فلا يكون فيها العطف البتة لشبه العطف فيها لو عُطِفَتْ بعطف الشيء على نفسه(٢).

- وجملة حالها مع التي قبلها حال الاسم يكون غير الذي قبله إلا أنه يشاركه في حُكْم ويدخل معه في معنى مثل أن يكون كلا الاسمين فاعلاً أو مفعولاً أو مضافًا إليه، فيكون

= آخر هو: فما قال له الملائكة؟ فجاء قوله: ﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ﴾ بمنزلة الجواب، فترك العطف لهذا الاستئناف، ويذكر عبد القاهر أن معنى الجواب واضح فيه غاية الوضوح للسؤال المفترض الذي يثيره ما قبله في نفوس السامعين.

(١) ونخلص من كل هذا إلى أن كل حوار دار بين شخصين أو أكثر، وكان محكيًا بلفظ «قال»، فلا يعطف بينه لبنائه على الاستئناف، وتقدير السؤال والجواب، سواء كان ذلك الحوار حكاية سؤال وجواب أو حكاية أقوال خبرية، فإن حكاية السؤال تنقله إلى خبر يثير في نفس المستمع سؤالاً آخر يأتي ما بعده بمنزلة الجواب عليه.

(٢) كما سبق في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا﴾ [لقمان: ٧].

حقها العطف[١].

- وجملة ليست في شيء من الحالين، بل سبيلها مع التي قبلها سبيل الاسم مع الاسم لا يكون منه في شيء، فلا يكون إياه ولا مشاركًا له في معنى، بل هو شيء إن ذُكر لم يُذكر إلا بأمر ينفرد به، ويكون ذكر الذي قبله وترك الذكر سواءً في حاله؛ لعدم التعلق بينه وبينه رأسًا[٢]، وحق هذا ترك العطف البتة.

فترك العطف يكون إما للاتصال إلى الغاية[٣] أو الانفصال إلى الغاية[٤]، والعطف لما هو واسطة بين الأمرين، وكان له حالٌ بين حالين[٥]؛ فاعرفه.

فصل

[نوع خاص من العطف]

هذا فن من القول خاص دقيق.. اعلم أن مما يقل نظرُ الناس فيه من أمر العطف أنه قد يُؤتى بالجملة فلا تعطف على ما يليها، ولكن تُعطف على جملة بينها وبين هذه التي تُعطف جملة أو جملتان، مثال ذلك قول المتنبي:

تولّــــوا بغتــــةً، فكــــأنّ بيْنًــــا ... تهيّبنـــــي، ففاجـــــأني اغتيـــــالا

فكـــان مســـيرُ عِيسِـــهِمُ ذميـــلاً ... وســـيْرُ الـــدمع إثـــرهمُ انهـــمالا[٦]

---

(١) يتناول هذا: العطف للمشاركة في الحكم الإعرابي بين الجمل التي لها محل من الإعراب؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ويلحق به العطف بين الجمل التي لا محل لها من الإعراب عند وجود مناسبة بينها، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۞ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣ - ١٤].

(٢) هذا ما يسمى بكمال الانقطاع، وهو لا يعني انتفاء العلاقة تمامًا، ولكن يريد الشيخ استقلال الجملة الثانية تمامًا بحيث لا يصبح معناها متعلقًا بما قبلها، وذلك عندما يكون المتكلم بصدد معنى، فيفرغ منه ويشرع في معنى آخر، فلا يعطف هذا على ذاك، لكن هذا لا يمنع من وجود صلة ما بين الجملتين وإن دقت، وهي التي سوّغت مجيء المعنى اللاحق بعد السابق مفصولاً عنه، وفي خطبة قس بن ساعدة الأيادي: «من عاش مات...» أكثر من شاهد لهذا النوع من الفصل مثل موقع جملة «إن في السماء العبرا» مما قبلها.

(٣) سماه المتأخرون: كمال الاتصال، وألحقوا به شبه كمال الاتصال.

(٤) سماه المتأخرون: كمال الانقطاع، وألحقوا به شبه كمال الانقطاع.

(٥) سماه المتأخرون: التوسط بين الكمالين.

(٦) يذكر المتنبي أن القوم رحلوا بغتة، فاستبد به شعورٌ بالوحشة، وكأن الفراق تجسّد في صورة مهيبة مرعبة، وكأنه وحش يغتاله فجأة، فالمفاجأة والمباغتة هو العنصر المجسد والمحرك للصورة.

قوله: «فكان مسير عيسهم» معطوف على «تولَّوا بغتة» دون ما يليه من قوله: «ففاجأني» لأنا إن عطفناه على هذا الذي يليه أفسدنا المعنى من حيث إنه يدخل في معنى «كأن»، وذلك يؤدي إلى أن لا يكون مسير عيسهم حقيقة، ويكون متوهمًا كما كان تهيُّبُ البيْن كذلك[١].

وهذا أصل كبير، والسبب في ذلك أن الجملة المتوسطة بين هذه المعطوفة أخيرًا، وبين المعطوف عليها الأولى ترتبط في معناها بتلك الأولى كالذي ترى أن قوله: «فكأن بيْنًا تهيَّبني» مرتبط بقوله: «تولَّوا بغتة»، وذلك أن الثانية مسبب والأولى سبب، ألا ترى أن المعنى: تولَّوا بغتة فتوهمت أن بيْنًا تهيبني، ولا شكَّ أن هذا التوهم كان بسبب أن كان التولي بغتة، وإذا كان كذلك كانت مع الأولى كالشيء الواحد، وكانا منزلتها منها منزلة المفعول والظرف وسائر ما يجيء بعد تمام الجملة من معمولات الفعل مما لا يمكن إفراده عن الجملة، وأن يُعتدّ كلامًا على حِدَته[٢].

وها هنا شيء آخر دقيق، وهو أنك إذا نظرت إلى قوله: «فكان مسير عيسهم ذميلاً» وجدته لم يُعطف هو وحده على ما عُطف عليه، ولكن تجد العطف قد تناول جملة البيت مربوطًا آخره بأوله. ألا ترى أن الغرض من هذا الكلام أن يجعل تولِّيهم بغتة، وعلى الوجه الذي توهَّم من أجله أن البيْن تهيَّبه مستدعيًا بكاءه[٣]، وموجبًا أن ينهمل دمعه، فلم يَعْنِه أن يذكر ذَملان العيس إلا ليذكر همْلان الدمع، وأن يوفِّق بينهما[٤].

---

(١) ينبِّه الشيخ في هذه الفقرة إلى خطِّ سير المعنى الذي يقتضي عطف صدر البيت الثاني على صدر البيت الأول؛ لأن المراد: تولَّوا بغتة فكان مسير عيسهم ذميلاً... إلخ، ولا يصح العطف على «ففاجأني اغتيالا» حتى لا يدخل في التشبيه، فيصير مسير عيسهم شيئًا متوهمًا كتهيب البين واغتياله، وهذا يعكس ذوقًا حساسًا وتدقيقًا بالغًا في تتبع حركة المعنى.

(٢) حاصل هذه الفقرة تعليل آخر لعدم صحة العطف على جملة «ففاجأني اغتيالا»؛ لأن الفاء فيها للسببية، أي أن ما بعدها مسبب وناتج عما قبلها من التولي بغتة، والسبب والمسبب كالشيء الواحد، فلا ننظر إلى جملة «ففاجأني...» باعتبارها منفردة ولا نعطف عليها؛ لأنها كالتابع للجملة الأم في صدر البيت.

(٣) يعني: الغرض من الكلام أن يجعل توليهم بغتة مستدعيًا بكاءه، وقد ارتبط التشبيه بالجملة الأولى «على الوجه الذي توهم من أجله أن البين تهيبه» أي: على الوجه الذي تخيل من أجله تهيب البين واغتياله، وذلك على سبيل الاستعارة التي تدخلت في بناء التشبيه.

(٤) حاصل هذه الفقرة أن العطف ليس لمسير عيسهم وحسب ولكن لجملة المعنى في البيت الثاني مرتبطًا آخره بأوله؛ لأن الغرض الأساسي أن يصل توليهم بغتة بهملان دمعة، ولكنه التقط في أثناء ذلك الصورة التي حركت أساه وأجرت دمعه وهي «مسير عيسهم ذميلاً» أي: سريعًا، والذميل ضرب من السير هو العدو، وقد لاءم بواسطة الصنعة الدقيقة بين مسير عيسهم، وسير الدمع، ثم بين «ذميلا» و«انهمالا» فكل منهما فيه سرعة ووفرة.

وكذلك الحكم في الأول، فنحن وإن كنا قلنا: إن العطف على «تولوا بغتة»، فإنا لا نعني أن العطف عليه وحده مقطوعًا عما بعده، بل العطف عليه مضمومًا إليه ما بعده إلى آخره[١]، وإنما أردنا بقولنا: «إن العطف عليه» أن نُعْلمك أنه الأصل والقاعدة، وأن نصرفك عن أن تَطَّرحه، وتجعل العطف على ما يلي هذا الذي تعطفه، فتزعم أن قوله: «فكان مسير عيسهم» معطوف على «فاجأني»، فتقع في الخطأ كالذي أريناك[٢].

فأمر العطف إذن موضوع على أنك تعطف تارة جملة على جملة، وتعمد أخرى إلى جملتين أو جُمل فتعطف بعضًا على بعض، ثم تعطف مجموع هذي على مجموع تلك[٣].

[عطف الجملة على الجملة في الشرط]

وينبغي أن يجعل ما يصنع في الشرط والجزاء من هذا المعنى[٤] أصلاً يُعتبر به، وذلك أنك ترى متى شئت جملتين قد عُطفت إحداهما على الأخرى، ثم جُعِلتا بمجموعهما شرطًا، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مبينًا﴾ [النساء: ١١٢]، الشرط كما لا يخفى في مجموع الجملتين لا في كل واحدة منهما على الانفراد، ولا في واحدة دون الأخرى؛ لأنا إن قلنا أنه في كل واحدة منهما على الانفراد جعلناهما شرطين، وإذا جعلناهما شرطين اقتضتا جزاءين، وليس معنا إلا جزاء واحد، وإن قلنا إنه في واحدة منهما دون الأخرى لزم منه إشراك ما ليس بشرط في الجزم بالشرط[٥]، وذلك ما لا يخفى فساده.

---

(١) حاصل هذا: أنا وإن كنا نقول تجاوزًا في البيتين السابقين: عطف جملة «فكان مسير عيسهم» على جملة «تولوا بغتة»، فإن الذي عليه واقع الأمر أنه عطف جملتين مضمومًا بعضها إلى بعض في البيت الثاني على جمل مضموم بعضها إلى بعض في البيت الأول.

(٢) أي: قول الشيخ في البداية بعطف جملة «فكان مسير عيسهم» على «تولَّوا...» مسارعة إلى التحذير من العطف على أقرب مذكور هو «فاجأني»، لكن الدقة تتطلب مراعاة أن العطف لجملة البيت الثاني على جملة البيت الأول.

(٣) يعني هذا أن في البيت الأول جملا معطوفا بعضها على بعض، وفي البيت الثاني عطف الشطر الثاني على الأول، وأن مجموع العطف في البيت الثاني معطوف على مجموع العطف في البيت الأول.

(٤) يقصد بهذا المعنى: ربط آخر الكلام بأوله عند عطف جملة على أخرى.

(٥) هذا مبني على أن كل حكم إعرابي وراءه معنى، ومن معاني النحو يتكون النظم، فمن المستحيل أن تأخذ الكلمة أو الجملة حكمًا إعرابيًا ثم لا يكون وراء ذلك معنى، والشيخ هنا يرى في جزم الفعلين المعطوفين «يَكْسِبْ» و«يَرْمِ» دليلاً على أن وراءهما معًا معنى مقصود يستوجب إرادتهما معًا مضمومًا بعضهما إلى بعض، وذلك لتَوقف الجزاء عليهما معًا، فاحتمال البهتان والإثم العظيم لا بسبب كسب الخطيئة =

ثم إنا نعلم من طريق المعنى أن الجزاء الذي هو احتمال البهتان والإثم المبين أمرٌ يتعلق إيجابه لمجموع ما حَصَل من الجملتين، فليس هو لاكتساب الخطيئة على الانفراد ولا لرمي البريء بالخطيئة أو الإثم على الإطلاق، بل لرمي الإنسان البريء بخطيئة أو إثم كان من الرامي، وكذلك الحكم أبدًا، فقوله تعالى: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللهِ﴾ [النساء: ١٠٠] لم يُعلَّق الحكم فيه[(١)] بالهجرة على الانفراد، بل بها مقرونًا إليها أن يدركه الموت عليها.

واعلم أن سبيل الجملتين في هذا، وجعلهما بمجموعهما بمنزلة الجملة الواحدة سبيل الجزءين تعقد منهما الجملة، ثم يُجعل المجموع خبرًا أو صفةً أو حالاً، كقولك: «زيد قام غلامه» و«زيد أبوه كريم»[(٢)] و«مررت برجل أبوه كريم» و«جاءني زيد يعدو به فرسه»[(٣)]، فكما يكون الخبر والصفة والحال لا محالة في مجموع الجزءين لا في أحدهما كذلك يكون الشرط في مجموع الجملتين لا في أحدهما، وإذا علمت ذلك في الشرط فاحتذه في العطف، فإنك تجد مثله سواء.

ومما لا يكون العطف فيه إلا على هذا الحد[(٤)] قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ

= والإثم حسب ولا لرمي البريء بهما حسب، ولكن إنما كان الجزاء على ذلك الوجه لرمي البريء ظلمًا بما وقع من الرامي من خطيئة وإثم، وهذا المعنى هو ناتج الجملتين التي عطفت الثانية منهما على الأولى.

(١) يقصد بالحكم: جزاء الشرط أي: لم يعلق الجزاء بالهجرة وحدها، بل بها مقرونًا إليها أن يدركه الموت، والمقصود به الذي خرج بنيّة الجهاد ومات ولم يجاهد، فله أجر المجاهدين، «روى معمر عن قتادة قال: لما نزلت ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ...﴾ الآية قال رجل من المسلمين وهو مريض: ما لي عذر، فحملوه فأدركه الموت في الطريق، فقال أصحاب النبي ﷺ: لو بلغ إلينا لتمَّ أجره وقد مات بالتنعيم، وجاء بنوه إلى النبي ﷺ وأخبروه بالقصة، فنزلت الآية: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِرًا...﴾ الآية [الجامع لأحكام القرآن الجزء (٥) مجلد ٣ ص٢٢٤، دار الكتب العلمية].

(٢) هاتان الجملتان اسميتان والخبر فيهما جملة سوى أنه في الأولى جملة فعلية، وفي الثانية اسمية.

(٣) الجملة في المثال الثالث صفة؛ لأنها بعد نكرة، وفي المثال الأخير حال؛ لأنها بعد معرفة والمقصود هو أن الخبر أو الحال أو الصفة ههنا من جزءين لا من جزء واحد، وكذلك يكون الشرط من مجموع الجملتين، وهما معًا حكم شيء واحد، وكذلك حكم الجملة المعطوفة على أخرى في حكم شيء واحد، وهما معا كجزئي الخبر أو الصفة أو الحال.

(٤) أي: العطف على مجموع كلام انضم بعضه إلى بعض، فلا يجوز العطف على أقرب مذكور، على أن ما ورد في البيتين السابقين: «تولوا بغتة...» من عطف مجموع كلام على مجموع كلام شبيه بما في الآيتين، والفرق أن العطف هنا في هذه الآية لمنفي على منفي، وهناك العطف لمثبت على مثبت، وهذا ضرب =

قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الأَمْرَ وَمَا كُنتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ ۞ وَلَكِنَّا أَنشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾ [القصص: ٤٤-٤٥]، لو جريت على الظاهر، فجعلت كل جملة معطوفة على ما يليها مَنَع منه المعنى، وذلك أنه يلزم منه أن يكون قوله: ﴿وَمَا كُنتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ﴾ معطوفًا على قوله: ﴿فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ﴾، وذلك يقتضي دخوله في معنى «لكن»، ويصير كأنه قيل: «ولكنك ما كنت ثاويًا»، وذلك ما لا يخفى فساده[١].

وإذا كان كذلك بَانَ منه أنه ينبغي أن يكون قد عُطف مجموع ﴿وَمَا كُنتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ﴾ إلى ﴿مُرْسِلِينَ﴾ على مجموع قوله: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الأَمْرَ﴾ إلى قوله: ﴿الْعُمُرُ﴾.

فإن قلت: فهلا قدرت أن يكون ﴿وَمَا كُنتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ﴾ معطوفًا على ﴿وَمَا كُنتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾، دون أن تزعم أنه معطوف عليه مضمومًا إليه ما بعده إلى قوله: ﴿الْعُمُرُ﴾؟ قيل: لأنا إن قدرنا ذلك وجب أن يُنْوَى به التقديم على قوله: ﴿وَلَكِنَّا أَنشَأْنَا قُرُونًا﴾، وأن يكون الترتيب «وما كنت بجانب الغربي إذ قضينا إلى موسى الأمر وما كنت من الشاهدين، وما كنت ثاويًا في أهل مدين تتلو عليهم آياتنا، ولكنا أنشأنا قرونًا فتطاول عليهم العُمُر، ولكنا كنا مرسلين»، وفي ذلك إزالة «لكن» عن موضعها الذي ينبغي أن تكون فيه[٢].

ذاك لأن سبيل «لكن» سبيل «إلا» فكما لا يجوز أن تقول: «جاءني القوم وخرج أصحابك إلا زيدًا وإلا عمرًا» بجعل «إلا زيدًا» استثناء من «جاءني القوم»، و«إلا عمرًا» من

= من العطف نبَّه إليه عبد القاهر، ولم يتقيد فيه بأداة معينة، وأهمله البلاغيون المتأخرون وحصروا هممهم في مواضع الفصل ومواضع الوصل.

(١) حاصله: لو جريت على الظاهر فعطفت كل جملة على ما تليه لزم منه أن تكون جملة: «وَمَا كُنتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ» معطوفة على قوله: «فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ»، وهذا يؤدي إلى دخولها في الاستدراك بـ«لكن» على معنى: ولكنك كنت ثاويا، وهو ما لا يخفى فساده.

(٢) حاصل هذا إزالة شبهة قد تعرض، وهي إمكان عطف «وَمَا كُنتَ ثَاوِيًا...» على «وَمَا كُنتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ»، ويجيب الشيخ على هذا بأننا لو قدرناه لكان موضع الجملة المعطوفة مقدمًا بعد «الشَّاهِدِينَ» أي: وما كنت بجانب الغربي إذ قضينا إلى موسى الأمر، وما كنت من الشاهدين، وما كنت ثاويا... وهذا يؤدي إلى اختلال النظم واضطراب المعنى، وكان حسب عبد القاهر هذا الجواب لولا أنه لجأ إلى اللغة وإلى الأمثلة المؤلفة التي أغمضت ما كان واضحًا.

«خرج أصحابك»، كذلك لا يجوز أن تصنع مثل ذلك بـ«لكن»، فتقول: «ما جاءني زيد، وما خرج عمرو ولكن بكرًا حاضر، ولكن أخاك خارج»، فإذا لم يجز ذلك، وكان تقديرك الذي زعمت يؤدي إليه وجب أن تحكم بامتناعه؛ فاعرفه.

هذا، وإنما تجوز نيَّة التأخير في شيء معناه يقتضي له ذلك التأخير، مثل أن كون الاسم مفعولاً يقتضي له أن يكون بعد الفاعل، فإذا قدم على الفاعل نُوى به التأخير، ومعنى «لكن» في الآية يقتضي أن تكون في موضعها الذي هي فيه، فكيف يجوز أن يُنْوى بها التأخير عنه إلى موضع آخر[(١)].

هذه فصول شتى في أمر اللفظ والنظم فيها فَضْلُ شحْذٍ للبصيرة وزيادة كشف عما فيها من السريرة

فصـــــل

وغلطُ الناس في هذا الباب كثير، فمن ذلك أنك تجد كثيرًا ممن يتكلم في شأن البلاغة، إذا ذكر أن للعرب الفضل والمزية في حسن النظم والتأليف، وأن لها في ذلك شأوًا لا يبلغه الدُّخلاء في كلامهم والمولدون، جعل يعلل ذلك بأن يقول: «لا غَرْوَ، فإن اللغة لها بالطبع ولنا بالتكلف[(٢)]، ولن يبلغ الدخيل في اللغات والألسنة مبلغ من نشأ عليها، وبدئ من أول خلقه بها»، وأشباه هذا مما يوهم أن المزية أتتها من جانب العلم باللغة، وهو خطأ عظيم وغَلَط منكر يفضي بقائله إلى دفع الإعجاز من حيث لا يعلم[(٣)]. وذلك أنه لا يثبت إعجاز حتى

---

(١) حاصله: أن تقدير عطف «وَمَا كُنتَ ثَاوِيًا» على «وَمَا كُنتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ» يقتضي تقدير المعطوف مقدمًا على «وَلَكِنَّا أَنشَأنَا قُرُونًا»، ويترتب عليه تقدير موقع جملة «وَلَكِنَّا أَنشَأنَا» مؤخرة، وهذا يعني فقدان وظيفتها التي لا تؤديها إلا في موقعها الذي وردت فيه الآية؛ لأنها تتعلق بغفلة بني إسرائيل بمرور الزمن عن الوحي الذي نزل على نبيِّهم موسى ﷺ، هذه الوظيفة تقتضي أن تكون في مكانها بعد «إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الأَمْرَ...»، وليس بعد ما يتعلق بمحمد ﷺ: «وَمَا كُنتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ...».

(٢) فإن اللغة لها بالطبع...» أي: للعرب بالطبع وللمولدين بالتكلف، والمتحدث بهذا هو أحد المولدين، وعبد القاهر ينقل كلامه وينقده.

(٣) هنا في العبارة عدة تساؤلات: كيف يكون قولهم: اللغة للعرب بالطبع موهمًا أن المزية أتتها من جانب العلم باللغة؟ وأي صلة بين الطبع وبين العلم باللغة حتى يوهم الأول الثاني؟ ثم كيف يدفع هذا الوهم -إن وقع- حقيقة الإعجاز؟ فهل لو فرضنا أن العرب حصلوا مزية النظم بواسطة العلم باللغة كان ذلك نافيًا للإعجاز؟ إلا إذا كان ذلك هو العلم المحيط بكل اللغة وأسرارها، والذي يؤدي =

تثبت مزايا تفوق علوم البشر، وتَقصر قوى نظرهم عنها، ومعلومات ليس في مُنَن[(١)] أفكارهم وخواطرهم أن تفضي بهم إليها، وأن تطلعهم عليها، وذلك محال فيما كان علمًا باللغة؛ لأنه يؤدي إلى أن يحدث في دلائل اللغة ما لم يتواضع عليه أهل اللغة، وذلك ما لا يخفى امتناعه على عاقل[(٢)].

[فضل النظم ومزيته لا يعود للغة والعلم بأوضاعها]

واعلم أنا لم نوجب المزية من أجل العلم بأنفس الفروق والوجوه، فنستند إلى اللغة، ولكنا أوجبناها للعلم بمواضعها وما ينبغي أن يُصنع فيها[(٣)]، فليس الفضل للعلم بأن «الواو» للجمع، و«الفاء» للتعقيب بغير تراخٍ، و«ثم» له بشرط التراخي، و«إنَّ» لكذا، و«إذا» لكذا، ولكن لأن يتأتى لك إذا نظمت شعرًا وألفت رسالة أن تحسن التخيُّر، وأن تعرف لكل من ذلك موضعه.

وأمر آخر إذا تأمله الإنسان أَنِفَ من حكاية هذا القول فضلاً عن اعتقاده، وهو أن المزية لو كانت تجب من أجل اللغة والعلم بأوضاعها وما أراده الواضع فيها لكان ينبغي أن لا تجب بمثل الفرق بين «الفاء» و«ثم» و«إن» و«إذا»، وما أشبه ذلك مما يعبِّر عنه وضعٌ لغوي،

= إلى استحداث ما لم يتواضعوا عليه من دلائل. يبدو أن هذا هو ما كان يحذره الشيخ عندما نُقلت إليه مقولة بعضهم: «اللغة للعرب بالطبع»، وإن كان الطريق بين هذه المقولة وبين ما توهم يعتوره كثير من المبالغة، وعذر الشيخ هو الحذر.

(١) مُنَن: جمع مُنَّة بالضم، وهي القوة [المصباح].

(٢) حاصله: أن حقيقة الإعجاز هي تفوق القرآن بمزايا في نظمه ومعانيه تفوق علوم البشر ومعانيهم، وهذه الحقيقة لا تتحقق مع توهم أن الطبع عند العرب معرفة باللغة وإحاطة بأسرارها؛ لأن كونهم كذلك يعني قدرتهم على استحداث معاني في اللغة ودلائل لم يتواضع عليها أهل اللغة وهو غير ممكن، وتوهمه أو ادعاؤه يدفع الإعجاز ويبطله.

(٣) حاصل هذه الفقرة: هب أن للعرب علمًا بالفروق بين الكلمات والأدوات تستند فيها إلى معرفة باللغة، فإنا لم نوجب المزية والفضل في حسن النظم من أجل هذا، ولكنا أوجبناها للعلم بمواضعها وتخير ما يناسب تلك المواضع، يقصد الشيخ وهو يتحدث بلسانه بضمير الجمع الذي يعكس الاعتداد برأيه أن البلاغة ليست في مجرد المعرفة اللغوية للكلمات والأدوات ومعرفة الفروق بينها، ولكن البلاغة في التخير منها ما يناسب مكانه الذي يقتضيه، ولا يبعد أن يكون التعريف الاصطلاحي للبلاغة عند المتأخرين مستمد من كلام عبد القاهر في مثل هذا الموضع.

فكانت[١] لا تجب بالفصل وترك العطف وبالحذف والتكرار والتقديم والتأخير، وسائر ما هو هيئة يحدثها لك التأليف ويقتضيها الغرض الذي تؤم والمعنى الذي تقصد، وكان ينبغي أن لا تجب المزية بما يبتدئه الشاعر والخطيب في كلامه من استعارة اللفظ للشيء، لم يُستعر له[٢]، وأن لا تكون الفضيلة إلا في استعارة قد تُعورفت في كلام العرب[٣]، وكفى بذلك جهلاً.

ولم يكن هذا الاشتباه وهذا الغَلط إلا لأنه ليس في جملة الخفايا والمشكلات أغرب مذهبًا في الغموض، ولا أعجب شأنًا من هذه التي نحن بصددها[٤]، ولا أكثر تفلُّتا من الفهم وانسلالاً منها، وأن الذي قاله العلماء والبلغاء في صفتها والإخبار عنها رموز لا يفهمها إلا من هو مثل حالهم من لُطف الطبع، ومن هو مُهيَّأ لفهم الإشارات حتى كأن تلك الطباع اللطيفة وتلك القرائح والأذهان قد تواضعت فيما بينها على ما سبيله سبيل الترجمة يتواطأ عليها قوم فلا تعدوهم[٥]، ولا يعرفها من ليس منهم.

---

(١) الضمير في «كانت» يرجع للمزية.

(٢) «لم يُستعر له» أي: من قبل وذلك لجدة الاستعارة.

(٣) حاصل هذا: «إذا كانت المزية والفضل بحسب ما يرى البعض إنما تجب من أجل اللغة والعلم بأوضاعها، والفروق بين أدواتها حسب، ولا تجب بالفصل والحذف والتكرار والتقديم والتأخير وغير ذلك من هيئات النظم التي يقتضيها الغرض المقصود، وإذا كان هؤلاء يوجبون المزية للاستعارة المألوفة المطروحة ولا يوجبونها للاستعارة المبتدعة المبتكرة، فكفى بذلك جهلاً.

وفي هذا الكلام تعريض بجماعة من النقاد اللغويين كانوا يعنون بمفردات اللغة ولا تعنيهم هيئات النظم التي تحقق الأغراض من الكلام، وكانوا يتمسكون بالصور المألوفة ويرفضون الاستعارات الجديدة المبتكرة، وهذا يكشف بطريقة غير مباشرة عن المذهب النقدي لعبد القاهر وهو عنايته بالكليات أكبر من الجزئيات ودعمه للجديد المبتكر من الصور.

(٤) يقصد أمر المزية ومردها في الكلام، فحديث السابقين عنها رموز كحديثهم عن الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة والمغزى من هذه العبارات، سوى أنها رموز لها دلالاتها التي لا يفهمها إلا من كان مثل حالهم من لطف الطبع.

(٥) هذا يدل على أن بيئة النقاد في القرنين الرابع والخامس الهجريين كانت لهم لغتهم ومصطلحاتهم الخاصة بهم والتي لا يتيسر فهمها إلا لمن شاكلهم، وعبد القاهر لا يقول هذا الكلام إلا إذا كان قد فهم رموز هؤلاء النقاد في حديثهم عن المزية التي يفضل بها شعر عن شعر، وأنه كان مثلهم في لطف الطبع، وكان مهيّأ لفهمْ إشاراتهم. إذا وضع ذلك النص إلى جانب قول بعض المولدين: «إن اللغة للعرب بالطبع ولنا بالتكلف» وتحفظ عبد القاهر عليه خشية سوء تفسيره بما يدفع الإعجاز... إلخ. يتبين من مجمل الكلام الرفض النفسي لأن يكون المولدون -وعبد القاهر منهم- قد حرموا من الطبع ولاسيما العلماء.

[نصوص دالة على أهمية لطف الطبع في إدراك المزية والخصوصية]

وليت شعري من أين لمن يتعب في هذا الشأن ولم يمارسه، ولم يوفر عنايته عليه، أن ينظر إلى قول الجاحظ وهو يذكر إعجاز القرآن: «ولو أن رجلاً قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة قصيرة أو طويلة لتبيَّن له في نظامها ومَخْرجها من لفظها وطابَعها أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدى بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها»(١).

وقوله وهو يذكر رواة الأخبار: «ورأيت عامتهم -فقد طالت مشاهدتي لهم- وهم لا يقفون على الألفاظ المتخيرة والمعاني المنتخبة والمخارج السهلة، والديباجة الكريمة وعلى الطبع المتمكن، وعلى السبك الجيّد، وعلى كل كلام له ماء ورونق»(٢).

وقوله في بيت الحطيئة:

متى تَأْتِه تعشو إلى ضوء ناره ... تجدْ خير نارٍ عندها خيرُ مُوقِد(٣)

«وما كان ينبغي أن يُمدح بهذا البيت إلا من هو خير أهل الأرض(٤)، على أني لم أعجب بمعناه أكثر من عجبي بلفظه وطبعه ونحته وسبكه»(٥). فيفهم منه شيئًا أو يقف للطابَع

---

(١) يقصد من هذه الفقرة ومن قوله: «وليت شعري»: أن مَن لم يتعب في التمرس بأمر المزية وطبقات الكلام وفضل كلام على آخر من جهتها، ولم يمارس النقد والموازنة كيف يفهم قول الجاحظ «ولو أن رجلاً قرأ... إلخ»، ونص الجاحظ يرمز إلى أن الخطباء والبلغاء كانوا من لطف الطبع والمعرفة بطبقات الكلام والقدرة على التمييز بحيث يمكنهم اكتشاف عجزهم عن مجاراة أسلوب القرآن وعجزهم عن مثله لمجرد الاستماع إلى سورة منه، على أن إدراك ذلك التمييز لا يكون مجملاً، ولكن يكون بالمعرفة التفصيلية كما يظهر في قوله: «لتبيَّن له في نظامها ومخرجها من لفظها وطابعها... إلخ»، وهذا يدل على خبرتهم بأمر المزية وأنها لا تكمن فقط في الطبع ولكن في أمور أخرى معه أهمها النظم.

(٢) وعلى العكس من ذلك عامة رواة الأخبار الذين تنحصر عنايتهم بالحفظ والنقل ولا يقفون على أمور تتصل بالألفاظ والمعاني والطبع والنظم وهي لا توجد إلا عند خبرة بأمر المزية وتفصيلها تفصيلاً موضوعيًّا، «والديباج»: ثوب الحرير ثم أطلق على المنقش من الثوب والمتنوع من الأزهار، وهو هنا مستعار لتنويع الكلام وتزيينه» [راجع: المصباح].

(٣) عشوته: أطعمته العشاء، وعشا إلى ضوئه يعشو إذا قصده بليل، ثم صار كل قاصد شيء عاشيًا [راجع: اللسان].

والبيت كناية عن أن الكرم طبع متأصل فيه وملازم له، وقد دلَّ الشطر الثاني على أنه أكرم الناس وأنجدهم، والمزية فيه ترجع إلى حسن المعنى واللفظ والنظم والطبع.

(٤) يفهم هذا من قوله: «خير نار عندها خير موقد».

(٥) يقصد أن الحسن في لفظه وطبعه وطريقة تشكيله ونظمه لا يقل عن حسن معناه، وكأن حسن المعنى =

والنِّظام والنحت والسبك والمخارج السهلة على معنى، أو يحلى[١] منه بشيء، وكيف[٢] بأن يعرفه؟ ولربما خَفي على كثير من أهله.

واعلم أن الداء الدويَّ والذي أعيا أمره في هذا الباب غلطُ من قدم الشعر بمعناه وأقل الاحتفال باللفظ، وجعل لا يعطيه من المزية إن هو أعطى إلا ما فَضَل عن المعنى، يقول: «ما في اللفظ لولا المعنى؟ وهل الكلام إلا بمعناه؟ فأنت تراه لا يقدم شعرًا حتى يكون قد أُودع حكمةً وأدبًا، واشتمل على تشبيه غريب ومعنى نادر، فإن مال إلى اللفظ شيئًا، ورأى أن ينحله بعض الفضيلة لم يعرف غير الاستعارة[٣]، ثم لا ينظر في حال تلك الاستعارة، أَحَسُنَتْ بمجرد كونها استعارة، أم من أجل فرق ووجه[٤] أم للأمرين؟ لا يحفل بهذا وشبهه. قد قَنع بظواهر الأمور وبالجُمْل، وبأن يكون كمن يجلب المتاع للبيع[٥]، إنما همُّه أن يروِّج عنه، يرى أنه إذا تكلم في الأخذ والسرقة وأحسن أن يقول: «أخذه من فلان وألم فيه بقول كذا»، فقد استكمل الفضل، وبلغ أقصى ما يُراد[٦].

= مقدم، لكن حسن الشكل يوازيه، والطبع الشعري هو روح الشعر التي تميزه عن النثر، وقد نفى الشيخ أن تكون المزية محصورة في الطبع، وحذَّر من تفسير الطبع بمجرد العلم بأوضاع اللغة، ويبدو أن نص الجاحظ ينتهي عند كلمة «وسبكه» وما بعدها تعقيب من عبد القاهر على قارئ نص الجاحظ وما ينبغي أن يكون عليه من الخبرة والاستنباط مما يمكنه من فهم المضمون والوقوف على مزايا النظم والشكل التي يقف منها على معنى ومغزى، وسياق الكلام: أو يقف على معنى للطابع والنظام والنحت... إلخ، ومذهب الشيخ أن أي ميزة في اللفظ من أجل المعنى.

(١) يحلى: يتزّين، وهو معطوف على «يقف»، وحاصله أن يقف قارئ النص على معنى أو يحلى منه بشيء.

(٢) «وكيف يعرفه» معطوف على بداية الكلام في قوله: من أين لمن لم يتعب في هذا الشأن ولم يمارسه أن ينظر في قول الجاحظ» فقد ردّ الشيخ عجز كلامه على صدره، فاستفهم استفهام إعذار لمن لا يقدر على التأمل والنظر لعدم تمرسه بالنصوص وما فيها من مزايا وكيف يعرف هذا، ولربما خفي على كثير من أهله، ويقصد بأهله: النقاد اللغويين الذين يقصرون اهتمامهم على تفسير المفردات.

(٣) هذا يعكس نظرة النقاد -قبل عبد القاهر- للتشبيه، وأنه يتعلق بالمعنى، والاستعارة وأنها تتعلق باللفظ، ولكن عبد القاهر يصحح ويرد كل حسن لفظي إلى حاجة المعنى إليه.

(٤) هذا نقد مَن ردُّوا حسن الاستعارة للفظ دون بيان ما إذا كان ذلك لمجرد اللفظ أم من أجل فرق ووجه معنوي.

(٥) روّج الدراهم: جوّزها، وروّج الشيء: زيّنه وأبهمه حتى لا يعلم حقيقته [راجع: المصباح].

(٦) هذا نقد من الشيخ للنقد الذاتي المجمل والذي يأخذ بظاهر الأمور دون تعمق للمعاني.

[تردد بين اللفظ والمعنى يدل على قصدهما معًا]

واعلم أنا وإن كنا إذا اتبعنا العرف والعادة وما يهجس في الضمير وما عليه العامة أرانا ذلك أن الصواب معهم، وأن التعويل ينبغي أن يكون على المعنى، وأنه الذي لا يسوغ القول بخلافه[(١)] -فإن الأمر بالضدّ إذا جئنا إلى الحقائق، وإلى ما عليه المحصِّلون لأنا لا نرى متقدِّما في علم البلاغة مبرِّزًا في شأوها إلا وهو ينكر هذا الرأي ويعيبه ويُزري على القائل به ويغض منه[(٢)]، ومن ذلك ما رُوي عن البحتري: رُوي أن عُبيد الله بن عبد الله بن طاهر سأله عن مسلم وأبي نواس: أيُّهما أشعر؟ فقال: أبو نواس. فقال: إن أبا العباس ثعلبًا لا يوافقك على هذا. فقال: ليس هذا من شأن ثعلب وذويه من المتعاطين لعلم الشعر دون عَمَله، إنما يعلم ذلك من دُفع في مسلك طريق الشعر إلى مضايقه[(٣)] وانتهى إلى ضروراته.

وعن بعضهم أنه قال: «رآني البحتري ومعي دفتر شعر، فقال: ما هذا؟ فقلت: شعر الشَّنْفرى. فقال: وإلى أين تمضي؟ فقلت: إلى أبي العباس أقرؤه عليه. فقال: قد رأيت أبا عباسكم هذا منذ أيام عند ابن ثوابة، فما رأيته ناقدًا للشعر ولا مميِّزًا للألفاظ، ورأيته يستجيد شيئًا وينشده وما هو بأفضل الشعر، فقلت له[(٤)]: أما نقده وتمييزه، فهذه صناعة أخرى، ولكنه أعرف الناس بإعرابه وغريبه، فما كان ينشد؟ قال: قول الحارث بن وَعْلة:

قومي همُ قتلوا أُميمَ أخي ... فإذا رميت يصيبُني سهمي
فلئن عفوتُ لأَعْفُونْ جَلَلا ... ولئن سطوْت لأوهِنَنْ عَظْمي[(٥)]

---

(١) جملة «أرانا ذلك» وما عطف عليها جواب «إذا»، وإذا وجوابها داخل في معنى «وإن كنا...»، وجواب «إن» قوله: «فإن الأمر بالضد إذا جئنا إلى الحقائق».

(٢) حاصل هذا: تردد الشيخ بين المعنى الذي يهجس به الضمير فيعول عليه، وعلى هذا عامة الناس، وبين اللفظ الذي يرجح أن ترد المزية إليه؛ لأنه رأي المحققين إذ عوَّلوا على اللفظ والسبك والتصوير، ولعله يقصد بالمحصّلين: الجاحظ ومن لفَّ لفه، وهذا التردد لم يكن الموقف الأخير للشيخ؛ لأنه انتهى إلى التعويل على المعنى الشعري الذي عبَّر عنه بصور المعاني وهو النظم الذي تنسَّق فيه المعاني وتبرز الصور.

(٣) هذا يعني معاناة التجربة الشعرية والتي تجعل الشاعر أدرى بكيفيات صياغة معانيه وأنسب الصناعات، وكيف يتخير لفظه ويقيم وزنه ويصور معناه.

(٤) هذا كلام الذي افتتح الحوار والكلام في جوابه على البحتري.

(٥) يخاطب الشاعر محبوبته التي ربما تساءلت عن قعوده وسكوته عن ثأر أخيه، فيناديها يبثها شكواه وتوجعه من قومه وسبب صمته عنهم، وضمير الفصل «هم» يفيد الاختصاص المشحون بالأسى والاستفظاع؛ لأنه يفيد: أن قومي من دون سائر الناس هم الذين قتلوا أخي، وأن ذلك مما يزيد =

فقلت: والله ما أنشد إلا أحسن شعر في أحسن معنى ولفظ، فقال: أين الشعر الـذي فيـه عروق الذهب؟[١] فقلت: مثل ماذا؟ فقال: مثل قول أبي ذؤاب:

إن يقتلـوكَ فقـد ثَلَلْـت عروشـهم ... بعتيبـة بـن الحـارث بـن شـهاب[٢]

بأشـــدهم كلبًـــا عـــلى أعدائـــه ... وأعـــزهم فقـــدًا عـــلى الأصـــحاب

وفي مثل هذا قال الشاعر:

زوامـلُ للأشـعار لا علـم عنـدهم ... بجيِّـــدها إلا كعلـــم الأبـــاعر

لعمـرك مـا يـدري البعـير إذا غـدا ... بأوســاقه أو راح مــا في الغرائــر[٣]

= من فجيعته؛ لأنه يحول دون أن يشفي غليله ويثأر لنفسه، وقوله: «فإذا رميت يصيبني سهمي» يدل أنه أرشد وأحفظ على الرحم من قومه الذين فرطوا فيما يحرص عليه، وقد أحاط أميمة بحذفين: يا النداء من البداية، وتاء التأنيث من النهاية، وهذا يعكس التقريب والهمس والبث من نفس ضائقة، والبيت الثاني دون الأول في روح الشعر وسلاسة النظم؛ ومعناه: لئن عفوت عن قومي فإني أصفح عن أمر عظيم، ولئن بطشت بهم لأضعفن نفسي وعظمي، وهو في معنى «فإذا رميت يصيبني سهمي»، ولعل البحتري حين نفى أن يكون هذا من أفضل الشعر نظر إلى التفاوت بين البيتين، ولعل محاوره حين جعله أحسن شعر لفظًا ومعنى حصر نظره في البيت الأول، وهو كذلك وحده.

(١) هذا جواب البحتري على ذلك المعجب بشعر الحارث، وهو يتضمن تأكيد البحتري على أن شعر الحارث ليس بأفضل الشعر، وأن هناك ما يتفوق عليه من الشعر الذي فيه عروق الذهب، وهو يعني لمعات التوهج والتألق.

(٢) الشعر لأبي ذؤاب ربيعة بن عبيد الأسدي، يرثي ابنه ذؤابًا، والثل: الهدم، يقال للقوم إذا ذهب ملكهم وتضعضع حالهم: قد ثُلّ عرشهم، والمعنى: إن تبجحوا بقتلك وافتخروا به فقد أزلت عزهم وهدمت أساس مجدهم بقتلك رئيسهم عتيبة بن الحارث [راجع: معاهد التنصيص، (٣/ ٢٠١)، عالم الكتب، بيروت].

وأهم ما يميز هذا الشعر -وجعله متألقًا كأن فيه عروق الذهب- هو ترابط أجزاء النظم مع سلاسته، وفيه ما يفتقده شعر الحارث وهو توافق البيتين في الروح والصياغة مع شدة اتصالهما، فهما معًا يتشكلان من جملة واحدة هي جملة الشرط وتوابعها التي تتلاحق مشدودة إلى جملة الشرط لتكمل معناها، وقد علّل تضعضع عزهم مع ذهاب عتبة بأنه كان أشدهم بأسًا على أعدائه وأعزهم فقدًا عندهم لمكانته فيهم، وفي ذلك ما فيه من إثارة الحسرة في نفوسهم.

ولا يخفى ما في البيتين من إيقاع داخلي يترقى بالانتقال من البيت الأول للثاني الذي يزداد الإيقاع فيه للتوازن بين «أشدهم كلبًا» و«أعزهم فقدًا» والمقابلة بين الشطرين، وحاصل هذا أن رقي الصياغة وترقي الإيقاع وترابط الأجزاء وشدة الاتصال مما رفع من أسهم هذا الشعر في ميزان النقد، وليس الحسن فيه لمجرد المعنى.

(٣) الشعر لمروان بن أبي حفصة، والزوامل: جمع زاملة وهي البعير يحمل الرجل عليه زاده ومتاعه، =

وقال الآخر:

يـــا أبـــا جعفـــر تحكَّـــم في الشعـــــر وـمـــا فيــك آلـــة الحكـــام

إن نقـــد الـــدينار إلا عـــلى الصيـــــرف صـعب فكيـف نقـد الكـلام

قـد رأينـاك لسـتَ تَفْـرُق في الأشــــعار بـــين الأرواح والأجســـام[1]

[توضيح وجهة مَنْ لم يُعوّلوا على المعنى في الشعر]

واعلم أنهم لم يعيبوا تقديم الكلام بمعناه من حيث جَهلوا أن المعنى إذا كان أدبًا وحكمةً وكان غريبًا نادرًا، فهو أشرف مما ليس كذلك، بل عابوه من حيث كان مِنْ حُكْم مَنْ قَضى في جنس من الأجناس بفضل أو نقص أن لا يعتبر في قضيته تلك إلا الأوصاف التي تخص ذلك الجنس وترجع إلى حقيقته، وأن لا ينظر فيها إلى جنس آخر، وإن كان من الأول بسبيل أو متصلاً به اتصال ما لا ينفك منه[2].

= والأوساق: جمع وسق وهو الحمل، والغرائر هي ما تُحفظ فيه الأحمال. والبيتان يتناولان معنى معروفًا هو أن بعض رواة الشعر ليسوا كنقاده في معرفة أسراره وتمييز جيده، لكن الشاعر ألبس هذا المعنى صورة حسنة، وصياغة جيدة، فأصبح مذكورًا تردده الألسنة.

وقد بدأ بصورة مركزة تعتمد التشبيه البليغ الذي قُدّر فيه المشبه أي: هم زوامل للأشعار، فيشبههم بالأباعر في جهلها بما تحمل، ثم استأنف استئنافًا يوضح هذه الصورة بصورة أخرى تحدد مجال نقد الرواة، وهو عدم قدرتهم على تمييز الجيد من غيره «لا علم لهم بجيدها إلا كعلم الأباعر»، وهو تشبيه صريح، ثم استأنف استئنافًا ثانيًا في البيت الثاني يحرك صورة المشبه به ويرسمها في الخيال، ويخلع على المعنى سخرية تنسحب على رواة الأشعار وهم يروحون ويغدون حاملين للأشعار، ولا يدرون ما فيها من أسرار تتصل بالصياغة والنظم والتصوير.

(١) هذا الأبيات تتضمن معنى قريبًا مما سبق في بيتي ابن أبي حفصة، سوى أن البيت الثالث ينقد شيئًا مهمًا عند أبي جعفر الذي نودي في البيت الأول هو عدم قدرته على التفريق بين ما يكون للألفاظ وما يكون للمعاني، وقد كان شائعًا عند النقاد القدامى استعارة الأرواح للمعاني والأجساد للألفاظ.

(٢) حاصل هذا توضيح وجهة المحصلين والمحققين حين لم يعوِّلوا على المعنى، ولم يقدموا الشعر بمعناه، فلم يكن ذلك جهلاً منهم بخصوصية المعاني إذا كانت أدبًا وحكمةً، ولكن لكل جنس من أجناس الكلام خصوصيته ومقاييسه، فمن قضى بفضل شعر مثلاً لا يعتبر ولا يعتمد في تفضيله إلا ما يخص الشعر من تصوير وصياغة، ولا ينظر حينئذٍ إلى جنس المعنى، وإن كان المعنى يتصل باللفظ والصياغة والصورة اتصال ما لا ينفك منه، وهذه لفتة مهمة إلى أن الشعر وإن كان يقدم بخصوصية في لفظة وتشكيله وتصويره، فلا بدَّ من مراعاة أن المعنى لا ينفك عن الشكل.

[مثال يوضح خصوصية الشعر بالصنعة والتصوير]

ومعلوم أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وأن سبيل المعنى الذي يُعبَّر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصَّوغ فيه كالفضة والذهب يُصاغ منهما خاتم أو سوار، فكما أن محالاً إذا أنت أردت النظر في صوْغ الخاتم وفي جودة العمل ورداءته أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة أو الذهب الذي وقع فيه ذلك العمل وتلك الصنعة، كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام أن تنظر في مجرد معناه، وكما أنا لو فضَّلنا خاتمًا على خاتم بأن تكون فضة هذا أجود أو فَصُّه أنفس، لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو خاتم، كذلك ينبغي إذا فضَّلنا بيتًا على بيت من أجل معناه أن لا يكون تفضيلاً له من حيث هو شعر وكلام، وهذا قاطع؛ فاعرفه[١].

واعلم أنك لست تنظر في كتاب صُنِّف في شأن البلاغة وكلام جاء عن القدماء إلا وجدته يدلُّ على فساد هذا المذهب، ورأيتهم يتشدّدون في إنكاره وعيبه والعيب به[٢].

وإذا نظرت في كتب الجاحظ وجدته يبلغ في ذلك كل مَبْلَغ، ويتشدّد غاية التشدّد، وقد انتهى في ذلك إلى أن جعل العلم بالمعاني مشتركًا، وسوَّى فيه بين الخاصة والعامة، فقال: «ورأيت ناسًا يُبَهرجون[٣] أشعار المولدين ويستسقطون مَن رواها، ولم أر ذلك قَطُّ إلا في

(١) حاصل هذا أن معاني الشعر كالمواد الخام في الذهب والفضة وغيرهما، وأن صنعة الشعر كصنعة الذهب والفضة التي تصوغ من المادة الخام أشكالاً خاصةً، فمن المحال عند تفضيل ذهب إلى آخر أن ننظر إلى المادة الخام من حيث كونها ذهبًا، فكذلك الشعر عندما نفاضل بين شعر وآخره... لا ننظر من جهة المعاني المجردة، ولكن في كيفيات الصنعة والتصوير، وإذا فضلنا شعرًا على آخر من جهة المعنى لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو شعر أي: من حيث هو أوزان وصنعة كلام، وحاصل هذا وذاك معا هو الحكم على الشعر بشكله ومضمونة معًا ولا يصح الاقتصار على أحدهما.

(٢) العيب به أي: العيب بسببه، وحاصله أنك لا تنظر في كتاب ولا في كلام جاء عن القدماء إلا وجدت فيه ما يدل على فساد مذهب من يقدم الشعر بمعناه، ورأيتهم يتشددون في إنكار هذا المذهب وعيبه وعيب من يقول به، وصياغة هذه الفكرة بأسلوب القصر لا تخلو من مبالغة؛ لأن من القدماء من قدّم الشعر بمعناه كابن قتيبة، ولو صَدَق كونُ هذا القصر تحقيقيًا لما كانت هناك قضية ولكنه مبني على الادعاء على أساس عدم الاعتداد بمن قدم الشعر بمجرد معناه.

(٣) البهرج: الرديء من الشيء، وبُهْرج الشيء بالبناء للمفعول: أُخذ به على غير الطريق [المصباح]، فمعنى «يبهرجون أشعار المولدين» يعيبونها؛ لأنهم يحكمون للشعر بما فيه من معنى وشعر المولدين أميل إلى الصنعة والتصوير.

رواية غير بصير بجوهر ما يروي، ولو كان له بَصَر لعرف موضع الجيد ممن كان، وفي أي زمان كان[١]، وأنا سمعت أبا عمرو الشيباني وقد بلغ من استجادته لهذين البيتين، ونحن في المسجد الجامع يوم الجمعة أن كلّف رجلاً حتى أحضره قرطاسًا ودواة حتى كتبهما. قال الجاحظ: «وأنا أزعم أن صاحب هذين البيتين لا يقول شعرًا أبدًا، ولولا أن أُدخل في الحكومة بعض الغيب لزعمت أن ابنه لا يقول الشعر أيضًا، وهما قوله:

لا تحسبنَّ الموت موت البلى ... وإنما الموت سؤال الرِّجال

كلاهما موت ولكن ذا ... أشدّ من ذاك على كل حال[٢]

ثم قال: «وذهب الشيخ إلى استحسان المعاني، والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والقروي والبدوي، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وصحة الطبع وكثرة الماء وجودة السَّبك، وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير».

فقد تراه كيف أسقط أمر المعاني، وأبَى أن يجب لها فضل، فقال: «وهي مطروحة في الطريق» ثم قال: «وأنا أزعم أن ابن صاحب هذين البيتين لا يقول شعرًا أبدًا»، فأعلمك أن فضل الشعر بلفظه لا بمعناه، وأنه إذا عَدِم الحُسْن في لفظه ونظمه لم يستحق هذا الاسم بالحقيقة، وأعاد طرفًا من هذا الحديث في البيان[٣]، فقال: «ولقد رأيت أبا عمرو الشيباني يكتب أشعارًا من أفواه جلسائه ليدخلها في باب التحفظ والتذكر، وربما خُيِّل إليَّ أن أبناء أولئك الشعراء لا يستطيعون أبدًا أن يقولوا شعرًا جيدًا لمكان أعراقهم من أولئك الآباء»، ثم قال: «ولولا أن أكون عيَّابًا ثم للعلماء خاصة لصورت لك بعض ما سمعت من أبي عبيدة، ومَنْ هو أبعدُ في وهمك من أبي عبيدة».

واعلم أنهم[٤] لم يبلغوا في إنكار هذا المذهب[٥] ما بلغوه إلا أن الخطأ فيه عظيم، وأنه

---

(١) هذا هو مذهب الجاحظ النقدي وأخذ به عبد القاهر، وهو الحكم على الشعر بصنعته وبيانه دون نظر إلى زمانه.

(٢) لا يختلف أحد مع الجاحظ في أن هذا الشعر أقرب إلى النثر، وأنه يفتقد إلى روح الشعر وصياغته وتصويره، وقد تأثر عبد القاهر في اتجاهه إلى خصوصية الشعر بما فيه تصوير وصياغة.

(٣) يقصد كتاب الجاحظ «البيان والتبيين» وإعادته هذا الحديث في البيان يدل على أنه كتبه أولاً في مصدر آخر ثم أعاده في البيان، وذلك المصدر هو كتاب «الحيوان»، وإعادته يدل على تشبث الجاحظ به وأنه صاحب مذهب فيه.

(٤) الضمير يعود إلى المحصلين من النقاد من أمثال الجاحظ.

(٥) أي: المذهب الذي يقدم الشعر بمعناه، وإن كان خاليًا من الصنعة الشعرية والتصوير.

يُفضي بصاحبه إلى أن يُنكر الإعجاز ويُبطل التحدي من حيث لا يشعر، وذلك أنه إن كان من العمل على ما يذهبون إليه من أنْ لا يجب فضل ومزية إلا من جانب المعنى[١]، وحتى يكون قد قال حكمةً وأدبًا، واستخرج معنى غريبًا أو تشبيهًا نادرًا، فقد وجب اطّراحُ جميع ما قاله الناس في الفصاحة والبلاغة، وفي شأن النظم والتأليف، وبطل أن يجب بالنظم فضل، وأن تدخله مزية، وأن تتفاوت فيه المنازل، وإذا بطل ذلك فقد بطل أن يكون في الكلام مُعجز[٢]، وصار الأمر إلى ما يقوله اليهود ومن قال بمثل مقالهم في هذا الباب، ودخل في مثل تلك الجهالات، ونعوذ بالله من العَمَى بعد الإبصار.

فصـــــل

[أثر النظم على الفرق بين عبارة وعبارة]

لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى حتى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون

(١) المشكلة تكمن في حصر المزية في جانب المعنى، ولو أنهم جعلوا للمعنى مزية في ضمن الصياغة والتصوير لما كانت هناك مشكلة.

(٢) يقصد أنه لو كان الفضل في الشعر محصورًا في معانيه، ثم طبقنا هذا المقياس النقدي على ما في القرآن من إعجاز لحصرنا إعجاز القرآن في معانيه، ولم يكن معجزًا بأهم ما فيه من نظم وبلاغة وتناسب وتلاؤم وفواصل وتصريف للمعنى الواحد إلى ضروب من القول متعددة بحسب تعدد سياقات السور.

إن أحدًا لا ينكر إعجاز القرآن من جهة معانيه التي لم يكن للعرب عهد بها، ولكن ليس لنا أن نحصر إعجاز القرآن في معانيه.

ومن الواضح أن عبد القاهر كان يربط بين فكرة الإعجاز وبين الفكر النقدي السائد، فقد كانت نظرته في تقديم الشعر من جهة صياغته وتصويره نظرةً فنية خالصة، لكنه ربطها بالإعجاز ربطًا جيدًا؛ لاعتماد القرآن في تقديم معانيه على ضروب من النظم المعجز، وكان الشيخ يحرص عند صياغة الفكر النقدي للشعر أن يكون متوائمًا مع فكرة الإعجاز، فمن الخطأ أن يذهب البعض إلى حصره مزية الشعر في معانيه وتفضيل شعر على شعر لمجرد معانيه؛ لأن ذلك يؤدي إلى دفع الإعجاز وبطلانه، هذا يعني الحذر من إمكان أن تطبق تلك الفكرة النقدية الخاصة بالشعر على تفسير الإعجاز، وهذا التداخل بين النقد والإعجاز طبيعي حتمي، ذلك لأن معرفة الإعجاز وتفسيره وتعليله بميزات خاصة في القرآن الكريم إنما يعتمد على الخبرة النقدية والمعرفة بطبقات الكلام، وبماذا يفضل بعضه بعضًا، ويعتمد على ضرب من النظر النقدي الذي يتردد بين القرآن تارة وبين الشعر تارة أخرى ليقف على ميزات الأسلوب القرآني التي لا نظير لها في كلام العرب شعرًا ونثرًا، ولنسمِّ ذلك موازنة أو مقارنة أو مفاضلة، لا بأس فقد سبقنا القدماء بهذه التسميات. [راجع تفصيل هذا في كتاب: إعجاز القرآن ومنهج البحث عن التميز للمؤلف- في المقدمة والتمهيد والفصل الأول].

لصاحبتها، فإن قلت: فإذا أفادت هذه ما لا تفيد تلك، فليستا عبارتين عن معنى واحد، بل هما عبارتان عن معنيين اثنين. قيل لك: إن قولنا «المعنى» في مثل هذا يراد به الغرض، والذي أراد المتكلم أن يثبته أو ينفيه، نحو أن تقصد تشبيه الرجل بالأسد، فتقول: «زيد كالأسد»، ثم تريد هذا المعنى بعينه، فتقول: «كأن زيدًا الأسد»، فتفيد تشبيهه أيضًا بالأسد إلا أنك تزيد في معنى تشبيهه به زيادة لم تكن في الأول، وهي أن تجعله من فرط شجاعته وقوة قلبه، وأنه لا يروعه شيء بحيث لا يتميز عن الأسد ولا يُقَصّر عنه حتى يُتوهم أنه أسد في صورة آدمي[1].

وإذا كان هذا كذلك، فانظر هل كانت هذه الزيادة وهذا الفرق إلا بما تُوخِّي في نظم اللفظ وترتيبه؛ حيث قدم «الكاف» إلى صدر الكلام ورُكِّبت مع «أنّ»؟ وإذا لم يكن إلى الشك سبيل أن ذلك كان بالنظم، فاجعله العبرة في الكلام كله، ورُضْ نفسك على تفهُّم ذلك وتتبعه[2]، واجعل فيها أنك تزاول منه أمرًا عظيمًا لا يُقادَر قدرُه، وتدخل في بحر عميق لا يُدرك قعرُه.

فصـــــــل

هو فن آخر يرجع إلى هذا الكلام

[ليس المقصود بالألفاظ التي تعود إليها المزية أنفس الألفاظ]

قد عُلم أن المعارض[3] للكلام معارضٌ له من الجهة التي منها يوصف بأنه فصيح وبليغ

---

(١) حاصل هذا: أصل يقرره الشيخ وهو أنه إذا عبَّر عن المعنى الواحد كالشجاعة أو الكرم بعبارتين، فإنه لا يكون لإحداهما مزية حتى يكون لها تأثير معنوي ليس للأخرى، وربما اعترض على هذا بأن تفاوت العبارتين في أداء المعنى يعني أنهما عبارتان عن معنيين لا عن معنى واحد، والشيخ يزيل هذا اللبس بأن المقصود أصل المعنى والغرض الذي تشترك في أدائه العبارتان، ثم يكون لإحداهما مزية لا تكون في الأخرى بسبب النظم، ويضرب لذلك مثالاً لا خفاء فيه، ونخلص منه إلى أن المقصود هو أثر التصرف في النظم على قوة المعنى والغرض.

(٢) يعني: إذا تيقنت أن الفرق بين عبارة وعبارة لا يكون إلا بما تُوخِّي في إحداهما من نظم خاص، فاجعل ذلك أصلاً تعتمده في سائر الكلام، وهذا باب مهم من أبواب البلاغة، وأصل عظيم في علم البيان لم يلتفت إليه البلاغيون المتأخرون، وهو يتتبع الفروق بين صور البيان عن الغرض الواحد اعتمادًا على النظم وكيفيات التصرف فيه وما يترتب على ذلك من مزايا، فهو يجمع بين علم البيان وعلم المعاني، ويبحث في أثر النظم في تجدد مزايا الصور.

(٣) يقصد بالمعارض هنا الذي يأتي بالمعارضة وهي: أن ينظم شاعر لاحق على منوال شاعر سابق في قصيدة بعينها بحيث تتفق القصيدتان وزنًا وقافيةً وموضوعًا مع الاختلاف في تفصيلات المعاني وفي التعبير =

ومتخيّر اللفظ جيد السبك، ونحو ذلك من الأوصاف التي نسبوها إلى اللفظ، وإذا كان هذا هكذا فبِنَا أن ننظر فيما إذا أُتى به كان معارضًا ما هو؟ أهو أن يجيء بلفظ فيضعه مكان لفظ آخر، نحو أن يقول بدل «أسد» «ليث»، وبدل «بَعُد» «نَأَى»، ومكان «قرب» «دنا»، أم ذلك ما لا يذهب إليه عاقل، ولا يقوله من به طِرْق؟[1] كيف ولو كان ذلك معارضة لكان الناس لا يفْصلون بين الترجمة والمعاوضة[2]، ولكان كل من فسَّر كلامًا معارضًا[3]، وإذا بَطَل أن يكون[4] جهةً للمعارضة، وأن يكون الواضعُ نفسه في هذه المنزلة معارضًا على وجه من الوجوه علمت أن الفصاحة والبلاغة وسائر ما يجري في طريقهما أوصاف راجعة إلى المعاني وإلى ما يُدَلّ عليه بالألفاظ دون الألفاظ أنفسها[5]؛ لأنه إذا لم يكن في القسمة إلا المعاني، وكان لا يُعقل تعارضٌ في الألفاظ المجردة إلا ما ذكرت لم يبق إلا أن تكون المعارضة معارضة من جهة ترجع إلى معاني الكلام المعقولة دون ألفاظه المسموعة، وإذا عادت المعارضة إلى جهة المعنى، وكان الكلام يُعارض من حيث هو فصيح وبليغ ومتخيّر اللفظ حصل من ذلك أن الفصاحة والبلاغة وتخير اللفظ عبارة عن خصائص ووجوه تكون معاني الكلام عليها وعن زيادات تحدُث في أصول المعاني[6] كالذي أريتك فيما بين «زيد كالأسد» و«كأن زيدًا الأسد»،

= على أن يتفوق اللاحق على السابق ويزيد عنه. [راجع: المعارضات في الشعر العربي، د. محمد بن سعد حسين، ص(٣٠)، النادي الأدبي بالرياض، ١٤٠٠هـ].

(١) طرق: قوة.

(٢) لأن المترجم يضع كلمة مكان كلمة وخصوصًا عند الترجمة الحرفية.

(٣) لأن مفسِّر الكلام يضع كلمة واضحة بدل كلمة غامضة.

(٤) اسم «يكون» يعود لوضع كلمة مكان مرادفها.

(٥) هذه إضافة موضحة لرد المزية فيما سبق للألفاظ، وأن المقصود بها ما يُدَلّ عليه بالألفاظ لا أنفس الألفاظ وما فيها من حروف وأصوات، وهو يقصد المعاني المدلول عليها بألفاظ خاصة ما كانت تُعرف لولا تلك الألفاظ، وفي هذا ربط دقيق بين الألفاظ والمعاني لم ينتبه إليه الذين اتهموا عبد القاهر بالتناقض؛ إذ رد المزية للألفاظ تارة، وللمعاني تارة، فالحق أنه حين رد المزية للألفاظ قصد صور المعاني، أو المعاني المدلول عليها بألفاظ خاصة، وحين ردها للمعاني قصد خصوصيات ومعاني إضافية زائدة عن الأصل، وهي ناتجة من تخير اللفظ والتصرف في النظم، وتعدد السياقات هو الذي أدى إلى تغليب أحدهما مع قصد ارتباطه بالآخر.

(٦) حاصل هذا أن الشيخ لما ردَّ المزية فيما سبق للألفاظ وكان ذلك يوهم أن المراد بها أنفس الألفاظ وحروفها وأصواتها؛ بيَّن الشيخ أن المقصود بها ما يدل عليه بالألفاظ، أي المعاني المدلول عليها بألفاظ خاصة لا يدل عليها غيرها، واستدل على هذا بالمعارضة التي لا تكون في أنفس الألفاظ، ولكن =

وبأن لا نصيب للألفاظ من حيث هي ألفاظ فيها بوجه من الوجوه.

[هل يمكن قياس المعارضة والمحاكاة في الأعمال الأدبية على مثلها في الصناعات المادية؟]

واعلم أنك لا تشفى العلة ولا تنتهي إلى ثَلَج اليقين حتى تتجاوز حدّ العلم بالشيء مجملاً إلى العلم به مفصّلاً، وحتى لا يقنعك إلا النظر في زواياه، والتغلغل في مكامنه، وحتى تكون كمن تتبّع الماء حتى عرف منبعه، وانتهى في البحث عن جوهر العود الذي يُصْنَع فيه إلى أن يعرف مَنْبِته، ومجرى عروق الشجر الذي هو منه[1]. وإنا لنراهم يقيسون الكلام في معنى المعارضة على الأعمال الصناعية كنسج الديباج وصَوْغ الشَّنْف[2] والسوار وأنواع ما يصاغ، وكل ما هو صنعة وعمل يد بعد أن يبلغ مبلغًا يقع التفاضل فيه، ثم يعظم حتى يزيد

= تكون في خصوصيات معنوية زائدة عن الأصل، ومدلول عليها بألفاظ متخيَّرة ونظم خاص حتى يكون النص المعارض أبلغ من النص المعارض، مثال هذا قول البوصيري:

يا لائمي في الهوى العذري معذرة ... مني إليك، ولو أنصفت لم تَلُمِ

يعارض قول ابن الفارض:

يا لائمًا لامني في حبهم سَفَهًا ... كُفَّ الملام، فلو أحببتَ لم تَلُمِ

فأصل المعنى واحد لكن تميز البوصيري بميزات وخصوصيات دلّت عليها فروق تعبيرية ومعانٍ إضافية مستمدة من نظم خاص، ذلك أن معنى ابن الفارض تسوده روح التحدي والزجر ورفض اللوم، لكن معنى البوصيري الذي يعارض تسوده روح الاستعطاف والاعتذار وطلب الإنصاف، وقد تخيّر ألفاظًا تدل على هذا ونظمه يؤكده ابتداء من وصف الهوى بالعذري، إشارة إلى أنه أولى بالإعذار وترك اللوم لأنه عفيف، وجوار «معذرة للعذريّ» مع ما بينهما من شبه التجانس يوقع في النفس أن الأول يستلزم الثاني أي أن كون الهوى عذريًّا يستلزم المعذرة، فضلاً عن التودد في «مني إليك»، والتمني المهذب في «لو أنصفت لم تلم» لأن كونه بـ«لو» خاصة يُعرِّض بعدم انصافه، وأنه لا فائدة من ذلك الإنصاف، وهكذا يتميز النص المعارض بميزات معنوية ناشئة عن تخير الألفاظ والنظم.

(١) قد يعني هذا جذور الأفكار النقدية والبلاغية عند العلماء، وقد يعني جذور الأفكار والمصطلحات النقدية والبلاغية في الصناعات والأشياء المادية، وسياق كلام الشيخ يدل على الثاني؛ لأن العودة إلى الأصل الحسي للموازنات والمعارضات يزيدنا وعيًا وبصيرةً بها، كما لو نظرنا مثلاً للموازنة بين نسج ثياب وثياب والمفاضلة بين صياغة سوار وسوار، وملاحظة أن بعضها يتفوق على بعض في الصنعة ويعظم إلى الدرجة التي يعجز عنها الأكثرون.

ويقاس على هذا فنون الكلام التي تتفاوت حتى يتفوق بعضها ويترقّى إلى الدرجة التي تنقطع عندها الأطماع كما في إعجاز القرآن، وهذا قياس ظاهر، لكن الشيخ كعادته في تعمق الأشياء وعدم تسليمه بالأفكار الجاهزة، يرى أن ها هنا فرقًا يجب التنبه إليه، تابع الفقرة التالية من قوله: «فإن فيه أمرًا...».

(٢) الشَّنْفُ: القُرْط، وجمعه: شنوف وأشناف.

فيه الصانع زيادة يكون له بها صِيتٌ، ويدخل في حدٍّ ما يعجز عنه الأكثرون.

وهذا القياس وإن كان قياسًا ظاهرًا معلومًا، وكالشيء المركوز في الطباع حتى ترى العامة فيه كالخاصة، فإن فيه أمرًا يجب العلم به، وهو أنه يُتصوَّر أن يبدأ هذا فيعمل ديباجًا ويُبدع في نقشه وتصويره، فيجيء آخر ويعمل ديباجًا آخر مثله في نقشه وهيئته وجملة صفته حتى لا يفصل الرائي بينهما، ولا يقع لمن لم يعرف القصة ولم يُخْبَر الحال إلا أنهما صنعة رجل واحد كالسِّوار يصوغه هذا، ويجيء ذاك فيعمل سوارًا مثله ويؤدي صفته كما هي حتى لا يغادر منها شيئًا البتة[١].

وليس يُتصوَّر مثل ذلك في الكلام؛ لأنه لا سبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت من الشعر أو فصل من النثر فتؤديه بعينه وعلى خاصيّته وصفته بعبارة أخرى حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك لا يخالفه في صفة ولا وجه ولا أمر من الأمور. ولا يغُرنَّك قول الناس: «قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأداه على وجهه»، فإنه تسامح منهم، والمراد أنه أدى الغرض[٢]، فأما أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأول حتى لا تعقل ها هنا إلا ما عقلته هناك، وحتى يكون حالهما في نفسك حال الصورتين المشتبهتين في عينك كالسوارين والشَّنْفين ففي غاية الإحالة، وظن يُفضي بصاحبه إلى جهالة عظيمة، وهي أن تكون الألفاظ مختلفة المعاني إذا فُرِّقت[٣]، ومُتَّفِقتها إذا جُمعت وأُلف منها كلام[٤]. وذلك أن ليس كلامنا فيما يُفهم من لفظتين مفردتين نحو «قعد» و«جلس»، ولكن فيما فُهم من مجموع كلام ومجموع كلام آخر، نحو أن تنظر في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وقول الناس: «قتل البعض إحياء للجميع»[٥]، فإنه وإن كان قد جرت عادة

---

(١) حاصله: أنه يمكن في الصناعات المادية محاكاة الصنعة للصنعة حتى تماثل الثانية الأولى مماثلة تامة، وكأنهما معًا صنعة رجل واحد، فهل يمكن هذا في صنعة الكلام؟

(٢) أي: الغرض العام الذي يمكن أن تشترك في أدائه عبارتان، ثم تذهب كل منهما بفروق خاصة ناتجة عن اختلاف التعبير.

(٣) مثل: قعد وجلس، والدار والبيت.

(٤) مثل: «قعد علي في الدار»، و«جلس في البيت».

(٥) «وردت في النكت للرماني: «القتل أنفى للقتل»، والظاهر أن الشيخ راجع موازنة الرماني ولم يبد فيها هنا رأيًا، ولكنه يوظف مبدأ الموازنة بين جملة وجملة في سياق يخدم فكرته، وهي استحالة اتفاق جملتين تؤديان غرضًا واحدًا.

الناس بأن يقولوا في مثل هذا: «إنهما عبارتان مُعبَّرهما واحد»، فليس هذا القول قولاً يمكن الأخذ بظاهره، أو يقع لعاقل شك أن ليس المفهومُ من أحد الكلامين المفهومَ من الآخر[١].

فصل

[الكلام بحسب الوصول للغرض على ضربين][٢]

الكلام على ضربين: ضَرْبٌ أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تُخْبِر عن زيد مثلاً بالخروج على الحقيقة، فقلت: «خرج زيد»، وبالانطلاق عن عمرو فقلت: «عمرو منطلق»، وعلى هذا القياس.

وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض.

ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل، وقد مضت الأمثلة فيها مشروحة مستقصاة أو لا ترى أنك إذا قلت: «هو كثير رماد القدر» أو قلت: «طويل النجاد» أو قلت في المرأة: «نؤوم الضحى»، فإنك في جميع ذلك لا تُفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهرُه، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيًا هو غرضك كمعرفتك من «كثير رماد القدر» أنه مضياف، ومن «طويل النجاد» أنه طويل القامة، ومن «نؤوم الضحى» في المرأة أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها.

---

(١) حاصل هذا أنك قد تجد في الصناعات المادية كالذهب والفضة أن الصنعة تماثل الصنعة تمامًا لكن ذلك ليس على وجهه في الكلام، فكل معنى تناوله اثنان لا مفر تجد بينهما فرقًا، وهنا تظهر الفروق المميزة بين كلام وكلام، وحتى يصل الترقي إلى الإعجاز، وهذا ما كان الشيخ يهدف إليه، ومن الواضح أن صياغة الفكر النقدي عند عبد القاهر كانت توائم البحث في الإعجاز، وإن شئت فقلْ: إن صياغة الفكر النقدي عند الشيخ تأثر بفكرة الإعجاز.

(٢) انتقل الشيخ من الحديث فيما سبق عن الفروق المعنوية الناتجة عن اختلاف التعبير عن المعنى الواحد إلى نحو من هذا في الحقيقة والاستعارة والتمثيل والكناية، فيجمع بين الفصلين تفاوت التعبير عن المعنى الواحد، وما يترتب عليه من فروق دلالية، سوى أن مدخله ها هنا لتلك الفكرة كان بواسطة البحث عن كيفية الوصول للغرض واختلاف ذلك من الحقيقة إلى غيرها كالاستعارة والتمثيل والكناية، فالحقيقة تصل إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده على معناه المباشر «الموضوع له في اللغة»، مثل: «خرج زيد»، لكن ما سواها كالاستعارة والكناية يدل اللفظ على معناه المباشر الظاهر، ثم تجد لهذا المعنى دلالة ثانية يكمن فيها الغرض.

وكذا إذا قال: «رأيت أسدًا» ودلك الحال على أنه لم يُرد السبع علمت أنه أراد التشبيه إلا أنه بالغ فجعل الذي رآه بحيث لا يتميز عن الأسد، وكذلك تعلم من قوله: «بلغني أنك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى» أنه أراد التردد في أمر البيعة واختلاف العزم في الفعل وتركه[١] على ما مضى الشرح فيه.

[المعنى ومعنى المعنى]

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فها هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر كالذي فسَّرت لك.

وإذ قد عرفت ذلك[٢]، فإذا رأيتهم يجعلون الألفاظ زينة للمعاني وحلية عليها، أو يجعلون المعاني كالجواري والألفاظ كالمعارض لها، وكالوشي المحبّر واللباس الفاخر والكسوة الرائقة إلى أشباه ذلك مما يفخمون به أمر اللفظ، ويجعلون المعنى ينبل به ويشرف، فاعلم أنهم يصفون كلامًا قد أعطاك المتكلم أغراضه فيه من طريق معنى المعنى، فكنَّى وعرَّض ومثَّل واستعار[٣]، ثم أحسن في ذلك كله وأصاب، ووضع كل شيء منه في موضعه، وأصاب به

---

(١) هذه هي الدلالة الثانية، وهي الغرض المقصود من هذا الشاهد، وقد تجاوز الشيخ المعنى الأول المباشر الذي كان واسطة لتلك الدلالة الثانية، وذلك لأنه ظاهر من مجرد ذكر الشاهد وغير مراد، فكان ما يعنيه هو النص على الدلالة الثانية المقصودة كالتردد في أمر البيعة المفهوم من «أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى».
كما يفهم من كلام الشيخ أنه ليست هناك قاعدة للوصول من المعنى الأول المباشر إلى المعنى الثاني المقصود سوى استنتاج العقل، وراجع قوله: «يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى معنى ثانيًا هو غرضك».

(٢) يشير الشيخ إلى ما سبق وأنه أساس لا بدَّ من فهمه واستحضاره لبناء ما يأتي عليه، وقد سبق حديثه عن كيفية فهم الغرض من الكلام، وأنه قد يفهم الغرض من اللفظ وحده أي: من معناه الأول المباشر، وقد يفهم من دلالة المعنى الأول على معنى ثانٍ يكمن الغرض فيه.

(٣) يعني أن الأوصاف التي أطلقت في الوسط النقدي وقصد بها اللفظ، كقولهم: «معرض حسن، ووشى محبّر، ولباس فاخر، وكسوة رائقة» هي أوصاف مستعارة من صور اللباس المستحسن، وعندما يوصف بها كلام فالمقصود فخامة لفظه وشرف معناه، وأن المتكلم قد أعطى غرضه من معنى المعنى، وهذا يعني غلبة إطلاق هذه الأوصاف على نحو الاستعارة والتمثيل والكناية؛ لأن الغرض منها لا يكون من ظاهر اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه اللغوي الذي يدلك على معنى ثانٍ هو الغرض، أو بتعبير آخر: لا تقف على الغرض من المعنى الأول، ولكن من معنى المعنى.

شاكلته[١]، وعمد فيما كنى به وشبه ومثل لما حَسُن مأخذُه ودقّ مسلكه، ولَطُفت إشارته، وأن المعَرِض وما في معناه ليس هو اللفظ المنطوق به[٢]، ولكن معنى اللفظ الذي دَللت به على المعنى الثاني كمعنى قوله:

.... فـــــإني جبـان الكلـب مهـزول الفصـيل[٣]

الذي هو دليل على أنه مضياف، فالمعاني الأُول المفهومة من أنفس الألفاظ هي المعارض والوشي والحلي وأشباه ذلك، والمعاني الثواني التي يُومأ إليها بتلك المعاني هي التي تكسي تلك المعارض، وتزين بذلك الوشي والحلي.

وكذلك إذا جعلوا المعنى يتصور من أجل اللفظ[٤] بصورة ويبدو في هيئة، ويتشكل بشكل يرجع المعنى في ذلك كله إلى الدلالات المعنوية[٥]، ولا يصلح شيء منه حيث الكلام على ظاهره، وحيث لا يكون كناية ولا تمثيل ولا استعارة، ولا استعانة في الجملة بمعنى على

---

(١) ينبِّه الشيخ هنا إلى شيء مهم هو أن هذه الأوصاف كالمعرض والوشي... إلخ، تطلق على صور البيان المناسبة للمعنى، والتي تصيب موضعها ويدق مسلكها أي: تغمض طريقتها غموضًا أخاذًا مثيرًا.

(٢) أي: ليس المقصود أصوات اللفظ وحروفه.

(٣) صدره: «وما يك فيَّ من عيب فإني».
والبيت من المدح بما يشبه الذم؛ لأن صدر البيت يُشعر بأن ما يليه شيء مذموم لكنه خالف المتوقع فأتى بصفة مدح في عجزه «جبان الكلب مهزول الفصيل»، وهما كنايتان عن صفة الكرم، أما الكناية الأولى، فإن جبن الكلب يستلزم تعوّده دخول الناس وخروجهم، وهذا يدل على أن بيت الممدوح مفتوح دائمًا لكل صاحب حاجة، وأما الثانية فإن هزال الفصيل «ولد الناقة» يعني عدم وجود ما يغذيه لنحر أمه للضيوف، وهذا يستلزم الكرم، فكل منهما كناية متعددة الوسائط عن صفة واحدة.
وقد استشهد به الشيخ على المعنى الأول المفهوم من لفظ الكناية فهو المعرض الذي يومئ للمعنى الثاني وهو الكرم، أي أن المعنى الثاني قد كُسي بذلك المعرض وزُيِّن به، وحاصله: أن المعارض هي المعاني الأولى التي تشير وتومئ للمعاني الثواني.

(٤) «من أجل اللفظ» كلمة غير مفهومة؛ لأن المعنى يتصور بواسطة اللفظ لا من أجله.

(٥) هذا تأكيد للفكرة السابقة التي تتلخص في أن كل صورة يأتي الكلام عليها من تشبيه أو استعارة أو كناية... إلخ.. هي من أجل مزية أو ما سماه بالدلالة المعنوية، ولينتقل من المعنى الأول إلى المعنى الثاني، وهذا يتضح من قول الشيخ في هامش له نقله محمود شاكر في تعليقه على «دلائل الإعجاز»، وحاصله: أن المعرض والوشي والحلي يظل كذلك ما بقيت دلالته على المعنى الثاني، فإذا نُزعت منها تلك المعاني لم تكن وشيًا ولا حليًا، فلو قلت فصلان فلان هزلي وأنت لا تكنى بذلك عن نحره أمهاتها للضيافة أي: لم تقصد معنى المعنى -لم تكن وشيًا ولا حليًا، وكذلك لو نزعت معنى المعنى من قوله: «ولا أبتاع إلا قريبة الأجل» كانت لا تعدو صفة قصَّاب -جزار- ولم تكن من الحسن في شيء.

معنى[١]، وتكون الدلالة على الغرض من مجرد اللفظ، فلو أن قائلاً قال: «رأيت الأسد»، وقال آخر: «لقيت الليث»، لم يجز أن يقال في الثاني أنه صوَّر المعنى في غير صورته الأولى، ولا أن يقال أبرزه في معرض سوى معرضه، ولا شيئًا من هذا الجنس.

وجملة الأمر أن صور المعاني لا تتغيَّر بنقلها من لفظ إلى لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى لا يُراد من الألفاظ ظواهرُ ما وضعت له في اللغة، ولكن يشار بمعانيها إلى معانٍ أُخَر.

واعلم أن هذا كذلك[٢] ما دام النظم واحدًا، فأما إذا تغيَّر النظم، فلا بدَّ حينئذٍ من أن يتغيَّر المعنى على ما مضى من البيان في مسائل التقديم والتأخير، وعلى ما رأيت في المسألة التي مضت الآن، أعني قولك: «إن زيدًا كالأسد»، و«كأن زيدًا الأسد» ذاك لأنه لم يتغير من اللفظ شيء، وإنما تغيَّر النظم فقط[٣]، وأما فتحك «إن» عند تقديم «الكاف» وكانت مكسورة، فلا اعتداد بها؛ لأن معنى الكسر باقٍ بحاله.

[نسبة القدماء المحاسن للفظ وتوجيه عبد القاهر]

واعلم أن السبب في أن أحالوا في أشباه هذه المحاسن التي ذكرتُها لك على اللفظ أنها ليست بأَنْفُس المعاني، بل هي زيادات فيها وخصائص[٤]. ألا ترى أن ليست المزية التي تجدها لقولك: «كأن زيدًا الأسد» عَلَى قولِكَ: «زيدٌ كالأَسدِ» لشيءٍ خارجٍ عن التشبيه الذي هو

---

(١) أي: طالما بقي معنى الكلام على ظاهره ولم ينتقل من المعنى الأول إلى معنى ثانٍ؛ حيث لا توجد كناية ولا استعارة... إلخ، فحينئذٍ لا نقول: إن الكلام يتصور بصورة ما لدلالة معنوية، وحاصل كلام الشيخ: أن تغيير صور المعاني يكون من أجل معانٍ ثوان، وأن المعاني لا تتغير من صورة إلى صورة حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى تشير معاني تلك الصور إلى معانٍ أخر.

(٢) «هذا كذلك» أي: بقاء الألفاظ على ظواهر معانيها الأُول.

(٣) هذا كلام دقيق يدل مع ما سبق على أن المزايا والخصوصيات والدلالات المعنوية تنتج من جهتين:
الأولى: تغيير المعنى من صورة لفظية إلى صورة لفظية كالانتقال من «محمد شجاع» إلى «رأيت أسدًا يخوض المعركة»، والانتقال من «محمد كريم» إلى «جبان الكلب مهزول الفصيل».
الثانية: تغيير الكلام من نظم إلى نظم كالتغيير من «إن زيدًا كالأسد» إلى «كأن زيدًا أسد»؛ لأن اللفظ لم يتغير منه شيء، ولكن تغير النظم، وهنا لفتة هي أنه ليس كل تغيير في التشبيه يكون قاصرًا على النظم، فنحو: «محمد كالبحر» إذا قلنا فيه: «علم الغيث الندى» كان من التغيير في الصورة اللفظية وفي النظم، وليس في النظم وحده.

(٤) الشيخ هنا يوجه كلام القدماء حين نسبوا المحاسن للفظ، ويعلل هذا بأن ما نسبوا المحاسن إليه ليس هو أصل المعنى «أنفس المعاني»، ولكن زيادة فيه وخصوصية ناتجة من تغيير المعنى من صورة إلى صورة أخرى، ومن شكل إلى شكل آخر.

أصلُ المعنى، وإنما هو زيادةٌ فيه وفي حكمِ الخصوصيَّةِ في الشَّكْلِ[١] نحو أن يصاغَ خاتَمٌ على وجهٍ وآخرُ على وجهٍ آخرَ تجمعهما صورةُ الخاتَمِ، ويفترقان بخاصَّةٍ وشيءٍ يُعْلَم إلاّ أنه لا يُعلم منفردًا[٢].

ولمّا كانَ الأمرُ كذلك لَمْ يُمكِنْهم أن يُطْلقوا اسمَ المعاني على هذه الخصائص؛ إذ كان لا يفترقُ الحالُ حينئذٍ[٣] بينَ أصلِ المَعنى، وبين ما هو زيادةٌ في المعنى وكيفيَّةٌ له وخصوصيةٌ فيه. فلما امتنعَ ذلك[٤] توصَّلوا إلى الدَّلالة عليها بأنْ وصفوا اللفظَ في ذلك بأوصافٍ يُعْلَم أنها لا تكوُن أوصافاً له من حيثُ هو لفظٌ، كنحو وصفِهم له بأنَّه لفظٌ شريفٌ، وأنه قد زانَ المعنى، وأن له ديباجةً، وأن عليه طُلاوة، وأن المعنى[٥] منه في مثل الوشي، وأنه عليه كالحلي، إلى أشباه ذلك مما يعلم ضرورةً أنه لا يعني بمثله الصَّوت والحرف[٦].

ثم إنه لما جرت به العادة واستمر عليه العرف، وصار الناس يقولون اللفظ واللفظ، لُزَّ[٧] من ذلك بأنْفُس أقوام بابٌ من الفساد، وخامرهم منه شيء لستُ أُحسن وصفه[٨].

---

(١) يعني أن السابقين حين نسبوا المزية للفظ قصدوا خصوصية ومزية زائدة على المعنى الأصلي، وإنما نسبوها للفظ؛ لأنها ناتجة عن تغيير في اللفظ أو الشكل والنظم كالخصوصية الناتجة عن تغيير «زيد كالأسد» إلى «كأن زيدًا الأسد»، وكالخصوصية الناتجة عن زيادة صنعة خاتم عن صنعة خاتم آخر مع أن الصورة العامة للخاتم تجمعهما.

(٢) أي أن هذه الخصوصية لا تعرف من النظر إلى الخاتم المتميز وحده، ولكن بالمقارنة بينه وبين الخاتم الآخر، وعبد القاهر كان يشير من طرف خفي إلى ما كان يتهيبه العلماء، وهو أن نواحي الإعجاز والتفرد في أسلوب القرآن لا تُعلم بالنظر إلى القرآن وحده، ولكن تُعلم بالنظر إليه مع غيره من كلام العرب الفصيح ولنسم هذا مقارنة أو موازنة أو مفاضلة... إلخ.

(٣) «حينئذٍ» أي: في ذلك الوقت عند السابقين؛ إذ لم يكن قد تبلور عندهم الفرق بين أصل المعنى وبين ما هو زيادة فيه وخصوصية ناتجة عن التعبير عن المعنى بشكل آخر.

(٤) «ذلك» أي: التفريق بين أصل المعنى وبين ما هو زيادة فيه وخصوصية.

(٥) المقصود: المعنى الأول الموضوع للفظ في اللغة، وقد سبق أن نبَّه الشيخ إلى أن المعرض والوشي ونحوهما هي المعاني الأول المفهومة من متن اللفظ.

(٦) وإنما يُعني به المعنى الأول الذي يدل على معنى ثانٍ يتعلق به خصوصية.

(٧) يقال: لزّه يُلزّه لزًّا: شده وألصقه وقرنه به، وأصله من لزاز الـ ـت أي: خشبته التي يُلزّ بها لإحكام غلقه، وقد استعاره للفهم الخاطئ الذي التصق بالنفوس وهو نسب المحاسن للألفاظ، ولم يكن في البداية مقصودًا، ولكنه ترسخ بسبب تكراره.

(٨) يعني بذلك شيئًا سيئًا لا يحسن الشيخ وصفه، أو قد بلغ من السـ ـء حدًّا لا يمكن الشيخ وصفه، وربما كان يقصد ما وقر في نفوس هؤلاء من نسبة الفصاحة للالفاظ ثم ردَّ الإعجاز للفصاحة، حتى صار الإعجاز يتعلق عندهم بالألفاظ.

فصل
[استعمال اللفظ والمراد به دلالة المعنى على المعنى]

ومن الصفات التي تجدهم يُجرونها على اللفظ، ثم لا تعترضك شبهة ولا يكون منك توقُّف في أنها ليست له، ولكن لمعناه قولهم: «لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه، ولا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك»، وقولهم: «يدخُل في الأذن بلا إذْن»[١]، فهذا مما لا يشك العاقل في أنه يرجع إلى دلالة المعنى على المعنى، وأنه لا يُتصوَّر أن يراد به دلالة اللفظ على معناه الذي وُضِعَ له في اللغة[٢].

ذاك أنه لا يخلو السامع من أن يكون عالمًا باللغة وبمعاني الألفاظ التي يسمعها أو يكون جاهلاً بذلك، فإن كان عالمًا لم يُتصوَّر أن يتفاوت حال الألفاظ معه، فيكون معنى لفظ أسرع إلى قلبه من معنى لفظ آخر[٣]، وإن كان جاهلاً كان ذلك في وصفه أبعد.

وجملة الأمر أنه إنما يُتَصوَّر أن يكون[٤] لمعنى أسرع فهمًا منه لمعنى آخر، إذا كان ذلك مما يُدرك بالفكر، وإذا كان مما يتجدَّد له العلم به عند سمعه للكلام، وذلك محال في دلالات

---

(١) تقديره: يدخل اللفظ الأُذُن بلا إذن.

(٢) هذا جارٍ وفق اتجاه الشيخ فيما سبق إلى أن ليس المقصود باللفظ أصواته وحروفه، ولكن معناه الذي يفهم منه بمجرد النطق به.
على أن الشيخ فسَّر اللفظ فيما سبق بخصوصية في الدلالة زائدة عن المعنى الأصلي، وذلك في سياق خاص هو الرد على من رد المزية في «كأن محمدًا أسد» بدل «محمد كالأسد» إلى اللفظ، فيصحح هذا بأن المزية ترجع إلى خصوصية زائدة عن أصل المعنى، وهي ناتجة عن تغيير الشكل، لكن الشيخ في هذه الفقرة يفسِّر اللفظ تفسيرًا آخر هو دلالة المعنى على المعنى، أي: دلالة المعنى الأول على المعنى الثاني، وإن شئت فقل: إنه يفسِّر اللفظ بالمعنى الأول الذي يدل على معنى ثانٍ.
وحاصل هذا أن تلك المقولة التي وردت عن الجاحظ والرماني وأبي هلال «لا يستحق الكلام اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه... إلخ» لا تطلق إلا عند وجود معنى المعنى، كما في التشبيه والاستعارة والتمثيل والكناية.

(٣) يؤكد الشيخ على أن ليس المقصود بالمعنى في قولهم: «حتى يسابق معناه لفظه... إلخ».
المعنى اللغوي للكلمة المفردة، ورأيه في ذلك معروف، فمثلاً دلالة كلمة الليث على الحيوان المفترس ليست بأولى من دلالة كلمة السبع، وليست إحداهما بأسرع إلى القلب من الأخرى، وعلى هذا فالمقصود بالمعنى في تلك العبارة: المعنى الثاني الذي يدل عليه المعنى اللغوي.

(٤) أي: المستمع.

الألفاظ اللغوية؛ لأن طريق معرفتها التوقيف والتقدم بالتعريف[١].

[معنى قولهم: «لا يستحق الكلام اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه... إلخ»]

وإذا كان ذلك كذلك، عُلم عِلْم الضرورة أن مَصرف ذلك إلى دلالات المعاني على المعاني، وأنهم أرادوا أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذي تجعله دليلاً على المعنى الثاني ووسيطًا بينك وبينه متمكنًا في دلالته، مستقلاً بوساطته، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة، ويشير لك إليه أبين إشارة، حتى يخيل إليك أنك فهمته من حاق اللفظ[٢]، وذلك لقلة الكلفة فيه عليك، وسرعة وصوله إليك، فكان من الكناية مثل قوله:

لا أَمتــعُ العُــوذَ بالفِصــال ولا ... أبتـــاع إلا قريبـــة الأجـــل[٣]

ومن الاستعارة مثل قوله:

وصــدرٍ أراح الليــلُ عــازبَ همــه ... تضاعف فيه الحزنُ من كلِّ جانب[٤]

---

(١) هذا دليل ثانٍ على أن ليس المقصود بالمعنى في تلك العبارة المعنى اللغوي؛ لأنه ليس مما يدرك بالتفكير ولا يتحدد له علم عند سمعه، ولكن يترجم معناه في الذهن بمجرد سماعه لعلم الناس بمعاني المفردات اللغوية بالتوفيق أي: العلم الضروري المتواتر، ولكن المقصود هو معنى المعنى الذي يستنبط من الاستعارة والكناية بالفكر.

(٢) يكشف الشيخ عن مراد السابقين من قولهم: «لا يستحق الكلام اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه... إلخ»، فقد أرادوا أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول متمكنًا في دلالته على المعنى الثاني، وأبين ما يكون إشارة إليه، حتى يُخيَّل لمن يستمع أن المعنى المراد مفهوم من نفس اللفظ، وهو تفسير يحسن الظن بالقدماء، ويوجه كلامهم توجيهًا مناسبًا يتفق مع وجهته.

(٣) البيت لإبراهيم بن هرمة، والعُوذ: جمع عائذ، وهي الناقة الحديثة النتاج، والفصال: جمع فصيل، وهو ولد الناقة ويجمع على فصلان أيضًا. ومن المفهوم أن الناقة تجد متعة في حاجة فصيلها إليها وهو يتبعها ويرضعها، ففي قوله: «لا أمتع العوذ بالفصيل» كناية عن نحرها للضيوف، وهذا كناية عن الجود، ثم إنه لا يشتري من النياق إلا قريبة الأجل، وهذا كناية عن استمرار الذبح لإطعام الضيوف.
وقد استشهد الشيخ به للكناية التي تشف عما وراءها بوضوح، فما أن تسمع البيت حتى تدرك دون كلفة أن المقصود هو الفخر بالكرم، ذلك لأن المعنى الأول للفظ الكناية يسفر عن المعنى الثاني المقصود أحسن سفارة، ويشير إليه أبين إشارة حتى يخيَّل أن ذلك المعنى المراد مفهوم من نفس اللفظ وحاقه.

(٤) البيت للنابغة ومعناه: رب صدر -هو صدري- صار مأوى للهموم حين أرخى الليل سدوله، ولما كان ذلك في الليل خاصة، جعل الليل هو الذي أفسح للهموم وأعادها بعد تفرق وابتعاد، وذلك في صورة استعارية مركبة يشبه الشاعر حاله مع الهموم، وكأنها إبل سائمة تتفرق بالنهار، فإذا ما حلَّ الظلام أعادها الليل لتربض في صدره، ثم طوى ذكر الصورة المشبه بها وأبقى ما يدل عليها من اللوازم الموجودة على سبيل الاستعارة المكنية التمثيلية، وقد استشهد الشيخ بها للاستعارة كلون من =

ومن التمثيل مثل قوله:

لا أذود الطير عن شجرٍ قد بلوتُ المرّ من ثمره[١]

وإن أردت أن تعرف ما حالُه بالضد من هذا، فكان منقوص القوة في تأدية ما أُريد منه؛ لأنه يعترضه ما يمنعه أن يقضي حق السِّفارة فيما بينك وبين معناك، ويوضح تمام الإيضاح عن مغزاك، فانظر إلى قول العباس بن الأحنف:

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناي الدموع لتجمدا[٢]

بدأ فدلَّ بسكب الدموع على ما يوجبه الفراق من الحزن والكمد فأحسن وأصاب؛ لأن من شأن البكاء أبدًا أن يكون أمارة للحزن، وأن يُجعل دلالة عليه وكناية عنه؛ كقولهم: «أبكاني وأضحكني» على معنى: «ساءني وسرني»، وكما قال:

أبكاني الدهر ويا ربما أضحكني الدهر بما يُرضى[٣]

ثم ساق هذا القياس إلى نقيضه، فالتمس أن يدل على ما يوجبه دوام التلاقي من السرور بقول: «لتجمدا»، وظنَّ أن الجمود يبلغ له في إفادة المسرة والسلامة من الحزن ما بلغ سكب الدمع في الدلالة على الكآبة والوقوع في الحزن، ونظر إلى أن الجمود خلو العين من البكاء وانتفاء الدموع عنها، وأنه إذا قال: «لتجمدا» فكأنه قال: «أحزن اليوم لئلا أحزن غدًا، وتبكي

= الألوان التي يفهم الغرض من معنى المعنى الذي يفهم بسهولة من المعنى الأول لتلك الصورة حتى يظن أو يخيل أن الغرض مفهوم من اللفظ، وهو في الواقع مفهوم من دلالة تلك الصورة على معنى ثانٍ.

(١) يمثل بهذا البيت لمحبوبةٍ له أذاقته مرارة الغدر والخيانة مع صديق له رأى الشاعر ألا يخبره ولا يحذره حتى يذوق ما ذاقه الشاعر، والتركيب استعارة تمثيلية تعتمد في بعضه أجزائها على الاستعارة المفردة كاستعارة الطير لصديقه والشجر لمحبوبته الخائنة، والمقصود من هذا التمثيل لم يستخلص من ظاهر اللفظ، ولكن يفهم من دلالته على معنى يدل على معنى ثانٍ مفهوم من سياق الكلام وملابسات التجربة.

(٢) يطلب الشاعر الشيء بضده، فيتحمَّل بُعد الدار لما يؤدي إليه من الاشتياق والقرب ويحزن بعض الوقت لينال فيما بعد السرور عند اللقاء، وإذا كان قد أصاب حين كنى عن الحزن بسكب الدموع، فقد خانه التوفيق حين كنى عن السرور بجمود عينه؛ لأن العرف جارٍ على استعمال الجمود في بخل العين بالدموع في وقت الحاجة للبكاء، فهو على عكس ما اشترطوا من أن يسابق معناه لفظه؛ لأن لفظ الجمود هنا يصل للسمع، ومعناه جائر في الوصول، لعدم استعماله فيما ينبغي، أو لأنه عاجز عن أداء المقصود.

(٣) هذا البيت ورد عرضًا للاستشهاد به على أن العادة اللغوية جرت على استعمال البكاء والضحك للدلالة على الحزن والسرور.

عيناي جهدهما لئلا تبكيا أبدًا»، وغلط فيما ظنَّ، وذاك أن الجمود هو أن لا تبكي العين مع أن الحال حال بكاء، ومع أن العين يُراد منها أن تبكي، ويُسْتَرَابُ في أن لا تبكي[1]، ولذلك لا ترى أحدًا يذكر عينه بالجمود إلا وهو يشكوها ويذمها وينسبها إلى البخل، ويعد امتناعها من البكاء تركًا لمعونة صاحبها على ما به من الهم، ألا ترى إلى قوله:

ألا إن عينًا لم تجُدْ يوم واسطٍ ... عليك بجاري دمعها لَجَمودُ[2]

فأتى بالجمود تأكيدًا لنفي الجود[3]، ومحال أن يجعلها لا تجود بالبكاء، وليس هناك التماس بكاء؛ لأن الجود والبخل يقتضيان مطلوبًا يُبْذل أو يمنع، ولو كان الجمود يصلح لأن يراد به السلامة من البكاء، ويصح أن يُدَلّ به على أن الحال حال مسرة وحبور[4] لجاز أن يُدْعى به للرجل فيقال: «لا زالت عينك جامدة»، كما يقال: «لا أبكي الله عينك»، وذلك مما لا يشك في بطلانه[5].

وعلى ذلك قول أهل اللغة: «عين جمود: لا ماء فيها، وسنة جماد: لا مطر فيها، وناقة جماد: لا لبن فيها»، وكما لا تجعل السنة والناقة جمادًا إلا على معنى أن السنة بخيلة بالقطر، والناقة لا تسخو بالدَّرِّ، كذلك حكم العين لا تُجْعَل جمودًا إلا وهناك ما يقتضي إرادة البكاء منها، وما يجعلها إذا بكت مُحسنة موصوفة بأن قد جادت وسخت، وإذا لم تبك مسيئة موصوفة بأن قد ضنَّتْ وبَخلتْ.

---

(١) هذه هي العلة في سوء استخدام كلمة «لتجمدا» في الدلالة على السرور، وتتلخص في أن الجمود يستعمل في بخل العين بالدموع في لحظات الحزن وفي وقت الحاجة للبكاء كما قالت الخنساء: «أَعَيْنَيّ جودا ولا تجمدا» ويستراب: من الريبة والشك في بكاء العين بسبب جمودها.

(٢) البيت لأبي عطاء السندي يرثي فيه ابن هبيرة الذي قتله المنصور بـ«واسط »بعد أن أمَّنه، [تعليق محمود شاكر على «دلائل الإعجاز»، ص(٢٦٩)، عن شرح الحماسة للتبريزي (٢/ ٥١)]، وقد استشهد الشيخ به للدلالة على الاستعمال الصحيح لجمود العين، وهو امتناعها عن الدموع في وقت الحاجة للبكاء، فهذا هو الاستعمال المألوف المطرد بخلاف ما جاء عليه استعمال ابن الأحنف للجمود بمعنى السرور، فإنه استعمال فيما لم تجر به عادة لغوية.

(٣) يقصد جود العين بالبكاء.

(٤) كما أراده ابن الأحنف في بيته: «سأطلب بعد الدار عنكم...».

(٥) يعني لو جاز استعمال الجمود في معنى السرور لجاز أن يجري قولنا في الدعاء مثلاً: «لا زلت عينك جامدة» مجرى «لا أبكى الله عينك»، وهذا لا يجوز، وكان حسب الشيخ ما ذكره في الاستدلال على إساءة ابن الأحنف، لكنه زاد.

فإن قيل: إنه أراد أن يقول: إني اليوم أتجرع غُصص الفراق، وأحمل نفسي على مرِّه، وأحتمل ما يؤديني إليه من حزن يُفيض الدموع من عيني ويسكبها لكي أتسبب بذلك إلى وصْل يدوم ومسرة تتصل حتى لا أعرف بعد ذلك الحزن أصلاً، ولا تعرف عيني البكاء، وتصير في أن لا ترى باكية أبدًا كالجمود[1] التي لا يكون لها دمع، فإن ذلك لا يستقيم ولا يستتب؛ لأنه يوقعه في التناقض، ويجعله كأنه قال: أحتمل البكاء لهذا الفراق عاجلاً؛ لأصير في الآجل بدوام الوصل واتصال السرور في صورة من يريد من عينه أن تبكي، ثم لا تبكي؛ لأنها خُلقت جامدة لا ماء فيها، وذلك من التهافت والاضطراب بحيث لا تنجح الحيلة فيه.

وجملة الأمر أنا لا نعلم أحدًا جعل جمود العين دليل سرور وأمارة غبطة، وكناية عن أن الحال حال فَرَح[2]. فهذا مثال فيما هو بالضد مما شرطوا من أن لا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك؛ لأنك ترى اللفظ يصل إلى سمعك، وتحتاج إلى أن تَخُبَّ وتوضِع[3] في طلب المعنى.

[النظم ودوره في وصول المعنى إلى القلب تلو وصول اللفظ إلى السمع]

ويجري لك هذا الشرح والتفسير في النظم كما جرى في اللفظ؛ لأنه إذا كان النظم سويًّا والتأليف مستقيمًا كان وصول المعنى إلى قلبك تلو وصول اللفظ إلى سمعك، وإذا كان على خلاف ما ينبغي وصل اللفظ إلى السمع، وبقيت في المعنى تطلبه وتتعب فيه، وإذا أفرط الأمر في ذلك صار إلى التعقيد[4] الذي قالوا:

---

(١) أي: كالعين الجمود التي لا تدمع، ويعني بهذا أن يكون استعمال الفعل «تجمد» على سبيل الاستعارة التصريحية التي يشبه فيها العين التي لا تعرف البكاء لاستمرار سرورها بالعين الجمود التي لا تدمع، حذف المشبه واستعار اللفظ الدال على المشبه به، وهذا الكلام افتراض أورده الشيخ على لسان من يدافع عن الشاعر، ثم يعقب الشيخ عليه بأنه لا يستقيم؛ لأن التحول من سكب الدموع إلى الجمود فيه تناقض من جهة أن العين الجمود هي التي لا ماء فيها أصلاً.

(٢) هذان السطران خلاصة صفحتين كاملتين تعكسان عقلية عبد القاهر وذوقه التحليلي، وكانت فكرته تتلخص في أن من شرط البلاغة أن يسهل الانتقال من المعنى الأول للفظ إلى المعنى الثاني، ولا يتعسر في أداء المقصود، لكنه أطال في تحليل ما يخرج عن شرط البلاغة دون ما سواه، وذلك لخروجه عما يجب، فهو في حاجة إلى بيان وتعليل وتحليل.

(٣) نوعان من الجري يؤديان إلى التعب، ففيهما معا تمثيل في التعب مع اللفظ لاستخلاص المراد دون فائدة.

(٤) سمَّاه المتأخرون بالتعقيد اللفظي، وهو أن يختل نظم الكلام، ولا يدري السامع كيف يتوصل منه إلى معناه؛ كقول الفرزدق: =

إنه يستهلك المعنى[١].

[الحديث عن الغموض]

واعلم أن لم تضق العبارة ولم يقصر اللفظ ولم ينغلق الكلام في هذا الباب إلا لأنه قد تناهى في الغموض والخفاء إلى أقصى الغايات[٢]، وما قولك في شيء[٣] قد بلغ من أمره أن يُدّعي على كبار العلماء أنهم لم يعلموه ولم يفطنوا له؟ فقد ترى أن البحتري قال حين سئل عن مسلم وأبي نواس: أيهما أشعر؟ فقال: أبو نواس. فقيل: فإن أبا العباس ثعلبًا لا يوافقك على هذا. فقال: ليس هذا من علم ثعلب وذويه من المتعاطين لعلم الشعر[٤] دون عمله[٥]، إنما يعلم ذلك[٦] مَن دفع في مسلك طريق الشعر إلى مضايقه، وانتهى إلى ضروراته.

[مثال ثانٍ على الغموض الفني الذي خفي عن العلماء]

= ومـا مثلـه في النـاس إلا مملكًـا أبـو أمـه حـي أبـوه يقاربـه

وكان حقه أن يقول: «وما مثله في الناس حي يقاربه إلا مملك أبو أمه أبوه» هذا كلام الخطيب في «الإيضاح» بتعليق البغية (١/ ١٦)، وكان حقه أن يسميه بالتعقيد النظمي؛ لأنه راجع إلى النظم، ومن الواضح أن البلاغيين المتأخرين أخذوا ما أخذوه من بلاغة عبد القاهر مع تقسيم وتنظيم ووضع عناوين.

(١) أي: يتعب المستمع فيه ليصل إلى المعنى دون جدوى.

(٢) هذه جملة قصر طويلة من «لم» و«إلا» تتضمن حصر قصور اللفظ وانغلاق الكلام فيما سبق في سبب واحد هو الغموض الذي يبلغ أقصى الغايات.

(٣) يقصد الغموض الذي هو بصدد الحديث عنه، والذي بلغ من أمره أن يُدَّعى على كبار العلماء مثل «ثعلب» أنهم لم يعلموه، ولكن هذا الغموض غير الذي سبق، فالذي سبق كان ناشئًا من سوء اللفظ والنظم، وخفاء دلالة كل منهما على المعنى المراد، أما الغموض الذي انتقل للحديث عنه والذي خفي على كبار العلماء، فإنه ناشئ من لطف المعاني، وكان عبد القاهر يدرك ما بينهما من بُعد، ولكنه وصل غموضًا بغموض.

(٤) علم الشعر: قواعد نظمه وألفاظه ولغته ونحوه، فذاك مما كان يجيده أبو العباس بن يحيى ثعلب، وله في ذلك كتاب يسمى «قواعد الشعر». فأما ما سئل عنه البحتري فيتصل بالموازنة بين الشعراء وهو خاص بالنقد والذوق والمعرفة بطبقات الكلام والقدرة على التمييز.

(٥) يقصد بعمله: إنشاؤه ومعاناة إبداعه.

(٦) يعود اسم الإشارة «ذلك» إلى ما سبق من الموازنة بين شاعر وشاعر، والمقصود حصر هذه المهمة فيمن هم أقدر عليها، وهم الشعراء الذين هم من طبيعتهم ممارسة ضرب من النقد عند الإبداع الشعري.

ثم لم ينفك العالمون به والذين هم من أهله[١] من دخول الشبهة فيه عليهم، ومن اعتراض السهو والغلط لهم، روي عن الأصمعي أنه قال: كنت أشدو من أبي عمرو بن العلاء وخلف الأحمر، وكان يأتيان بشارًا فيسلمان عليه بغاية الإعظام، ثم يقولان: يا أبا مُعاذ، ما أحدثت؟ فيخبرهما وينشدهما، ويسألانه ويكتبان عنه متواضعين له حتى يأتي وقت الزوال، ثم ينصرفان، وأتياه يومًا فقالا: ما هذه القصيدة التي أحدثتها في سَلْم بن قتيبة؟ قال: هي التي بلغتكم. قالوا: بلغنا أنك أكثرت فيها من الغريب. قال: نعم، بلغني أن سَلْم بن قتيبة يتباصر بالغريب، فأحببت أن أورد عليه ما لا يعرف. قالوا: فأنشدناها يا أبا معاذ. فأنشدهما:

بكِّـرا صـاحبيَّ قبـل الهجـير ... إن ذاك النجـاح في التبكـير

حتى فرغ منها، فقال له خلف: لو قلت يا أبا معاذ مكان «إن ذاك النجاح في التبكير»: «بكِّرا فالنجاح في التبكير» كان أحسن. فقال بشار: إنما بنيتها أعرابية وحشية فقلت: إن ذاك النجاح في التبكير، كما يقول الأعراب البدويون، ولو قلت: «بكِّرا فالنجاح» كان هذا من كلام المولدين[٢]، ولا يشبه ذاك الكلام، ولا يدخل في معنى القصيدة[٣]. فقام خَلَف فقبَّل بين عينيه[٤]، فهل كان هذا القول من خلف والنقد على بشار إلا للطف المعنى في ذلك وخفائه؟[٥]

[ما تتميز به «إن» على «الفاء»]

واعلم أن من شأن «إنّ» إذا جاءت على هذا الوجه أن تُغني غناء الفاء العاطفة مثلاً، وأن

---

(١) هذه الجملة تدل على استعظام غموض ما غمض على هؤلاء العلماء، وقد دلَّ على هذا أيضًا في الفقرة السابقة في قوله: «كبار العلماء».

(٢) هذا يدلُّ على أن القدماء كانوا يقللون من الاعتماد على حروف العطف استغناء عنها بالصلات والوشائج المعنوية الخفية بين المعاني، والتي يشعر بها مَن له بصر بكلام القدماء، بخلاف المولدين الذين قلَّ إحساسهم بهذا واعتمادهم عليه، فلجئوا إلى الأدوات العاطفة.

(٣) يقصد بمعنى القصيدة: بناؤها، ولقد بناها أعرابية وحشية أي: على طريقة الأعراب في الفصاحة وكثرة الاستئناف الذي يتكئ على الحضور النفسي والتجاوب الفكري بين الشاعر ومستمعيه.

(٤) هذا ردُّ فعل عملي يعكس الإحساس النقدي التأثري المبني على إدراك ووعي بالفرق بين طرق بناء الكلام عند العرب الخلص وعند المولدين.

(٥) يقصد لطف المعنى وخفاءه على خلف على علمه بالشعر، فذلك هو الذي دفعه لسؤال بشار فيما يشبه النقد.

تفيد من ربط الجملة بما قبلها أمرًا عجيبًا، فأنت ترى الكلام بها مستأنفًا غير مستأنف[١]، ومقطوعًا موصولاً معًا. أفلا ترى أنك لو أسقطت «إِن» من قوله: «إن ذاك النجاح في التبكير» لم تر الكلام يلتئم، ولرأيت الجملة الثانية لا تتصل بالأولى، ولا تكون منها بسبيل حتى تجيء بالفاء، فتقول: «بكِّرا صاحبيَّ قبل الهجير، فذاك النجاح في التبكير[٢]»، ومثله قول بعض العرب:

فغنِّهـا وهـي لـك الفـداء　　　إن غِنَـاء الإبـل الحُـداءُ[٣]

فانظر إلى قوله: «إن غناء الإبل الحداء» وإلى ملاءمته الكلام قبله، وحسن تشبثه به، وإلى حسن تعطف الكلام الأول عليه[٤]، ثم انظر إذا تركت «إنّ» فقلت: «فغنها وهي لك الفداء، غناء الإبل الحداء» كيف تكون الصورة؟ وكيف ينبو أحد الكلامين عن الآخر؟ وكيف يشئم هذا ويُعرق ذاك[٥]؟ حتى لا تجد حيلة في ائتلافهما حتى تجتلب لهما الفاء فتقول: «فغنِّها وهي لك الفداء، فغناء الإبل الحداء» ثم تعلم أن ليست الألفة بينهما من جنس ما كان، وأن قد ذهبت الأُنُسَةُ التي كنت تجد، والحسن الذي كنت ترى.

[مثال ثالث لغموض المعاني على بعض العلماء]

وروي عن عنبسة[٦] أنه قال: قدِم ذو الرمة الكوفة، فوقف ينشد الناس بالكُناسة

(١) «مستأنفًا غير مستأنف» أي: موصولاً في المعنى بما قبله، وكأنه غير موصول في الظاهر، فهو يقصد بالاستئناف: الاستئناف البلاغي الذي يصل ما بعده بما قبله بصلات معنوية.

(٢) ومع هذا، فإن «الفاء» لا تفيد ما تفيده «إنّ» من الربط الوثيق بين المعنيين بواسطة الاستئناف، ولاسيما إذا وقعت بعد الأمر، و«إن» لا تربط بنفسها، ولكنها أمارة على ذلك الاستئناف، وفي نظم الكلام مع أن من الحسن ما لا يوجد مع «الفاء».

(٣) يطلب الشاعر من صاحبه أن يُنشِّط الإبل بالغناء لما أحس بفتورها، والإبل محبة للغناء وتتجاوب معه، وتفدي من يغنيها بالهمة والنشاط، يدل على هذا الجملة الاعتراضية «وهي لك الفداء». ثم إن الأمر بالتغني ربما دفع الصاحب للاستشراف والسؤال عن السبب، فقال كالمجيب: إن غناء الإبل كالحداء، أي: الغناء دافع لها على السير السريع، فما بين الجملتين من ترقب واستشراف وجواب هو ذلك الربط المعنوي القوي الذي يسمى بالاستئناف.

(٤) تدلُّ كلمة «تشبث» و«تعطّف» على قوة التلاحم وشدة الاتصال، كما لو كانت الكلمات كائنات حية متضامة متماسكة.

(٥) هذا مثل لشدة التباعد بين المعنيين فيما لو حذفت «إنّ» ويشئم: في الشام، ويُعرق: يكون في العراق.

(٦) يرجح الأستاذ محمود شاكر أن يكون راوي هذا الكلام هو عبد الصمد بن المعذّل عن جده غيلان بن الحكم. والكناسة: محلة بالكوفة كان الناس يجتمعون في سوقها.

قصيدته الحائية التي منها:

هـي الـبُرء والأسـقام والهـم والمنـى ... ومـوتُ الهـوى في القلـب منـي المـبرَّحُ
وكان الهوى بالنـأي يُمحَي فيَمَّحِي ... وحبُّـــك عنـــدي يســـتجدُّ ويَـــرْبح
إذا غـــيَّر النـــأيُ المحبـــين لم يكـــد ... رســيسُ الهــوى مــن حــبِّ ميَّــة يــبرح[1]

قال: فلما انتهى إلى هذا البيت ناداه ابن شبرمة: يا غيلان، أراه قد بَرِح[2]!! قال: فشنق ناقته وجعل يتأخر بها ويفكر ثم قال:

إذا غـــيَّر النـــأي المحبـــين لم أجـــد ... رســيس الهــوى مــن حــب ميَّــة يــبرح

قال[3]: فلما انصرفت حدثت أبي، قال: أخطأ ابـن شُـبرمة حين أنكر على ذي الرمـة مـا أنكر، وأخطأ ذو الرمة حين غيَّر شعره لقول ابن شبرمة، إنما هـذا كقـول الله تعـالى: ﴿ظُلُـمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا﴾ [النور: ٤٠]، وإنما هو: لم يرها ولم يكد.

واعلم أن سبب الشبهة في ذلك أنه قد جرى في العرف أن يقال: «ما كاد يفعل»، و«لم يكد يفعل» في فعل قد فُعل، على معنى أنه لم يفعل إلا بعد الجهد، وبعد أن كان بعيدًا في الظن أن يفعله، كقوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١]، فلما كان مجيء النفي في «كاد» على هذا السبيل توهم ابن شبرمة أنه إذا قال: «لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح» فقد زعم أن الهوى قد برح، ووقع لذي الرمة مثل هذا الظن.

وليس الأمر كالذي ظناه[4]، فإن الذي يقتضيه اللفظ إذا قيل: «لم يكد يفعل» و«ما كاد يفعل» أن يكون المراد أن الفعل لم يكن من أصله ولا قارب أن يكون، ولا ظُنّ أنه يكون،

---

(١) حاصل هذه الأبيات تمكن حب مية من قلب الشاعر على الرغم من البعد الطويل. رسيس الهوى: بقيته، أو على حد قول الشيخ ما يشبه السَّلوة وما يعد فترة، فإنه لا يبرح قلبه ولا يكاد.

(٢) يذكر الأستاذ محمود شاكر أن شبرمة هذا كان شاعرًا فقيهًا قاضيًا، [راجع تعليقه على «دلائل الإعجاز» ص(٢٧٥)، أي أنه كان من العلماء الذين لهم بالشعر صلة وثيقة، ومع ذلك غمضت عليه دلالة «لَمْ يَكَدْ»، وأخذ بظاهره فظنه بمعنى «قد برح» كما يقال: فعل كذا ولم يكد إذا كان قد فعله بمشقة، وقد صححه أبو غيلان وقاسه على قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا﴾ الذي يعني النفي مطلقًا؛ لأن «كاد» التي تسبق بنفي إذا لم يسبقها ما يدل على ثبوت الفعل وجب الحكم بالنفي حملاً على الظاهر، وخصوصًا إذا وقعت في جواب «إذا».

(٣) أي: قال غيلان الذي ناداه ابن شبرمة وأسمعه نقده ذا الرمة، فسمعه ذو الرمة وغيَّر ما غيَّره.

(٤) ألف التثنية في «ظناه» تعود على شبرمة وذي الرمة.

وكيف بالشك في ذلك؟ وقد علمنا أن «كاد» موضوع لأن يُدل على شدة قرب الفعل من الوقوع، وعلى أنه قد شارف الوجود، وإذا كان كذلك كان محالاً أن يوجب نفيه وجود الفعل؛ لأنه يؤدي إلى أن يوجب نفي مقاربة الفعل الوجود وجوده[١]، وأن يكون قولك[٢]: «ما قارب أن يفعل» مقتضيًا على البتّ أنه قد فعل.

[دور المعنى في تحديد المقصود من «لم يكد»]

وإذ قد ثبت ذلك، فمن سبيلك أن تنظر، فمتى لم يكن المعنى على أنه قد كانت هناك صورة تقتضي أن لا يكون الفعل، وحال يبعد معها أن يكون، ثم تغيَّر الأمر كالذي تراه في قوله تعالى: ﴿**فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ**﴾ [البقرة: ٧١]، فليس إلا أن تلزم الظاهر، وتجعل المعنى على أنك تزعم أن الفعل لم يقاربْ أن يكون فضلاً عن أن يكون[٣].

فالمعنى إذن في بيت ذي الرمة على أن الهوى من رسوخه في القلب وثبوته فيه وغلبته على طباعه بحيث لا يتوهم على البراح، وأن ذلك لا يقارب أن يكون، فضلاً عن أن يكون، كما تقول: «إذا سلا المحبون وفتروا في محبتهم لم يقع لي في وهم، ولم يجْر مني على بال أنه يجوز عليَّ ما يشبه السَّلْوة، وما يُعدّ فترة[٤]، فضلاً عن أن يوجد ذلك مني وأصير إليه[٥].

وينبغي أن تعلم أنهم إنما قالوا في التفسير[٦]: «لم يرها ولم يكد» فبدءوا فنفوا الرؤية، ثم

---

(١) حاصله: أن هذا الأسلوب «لم يكد» يدل قطعًا على نفي وجود الفعل، ونفي مقاربة وقوعه، ونفي مقاربة الفعل لا يوجب وجوده.

(٢) معطوف على «كان محالا» فتقديره: وكان محالا أن يكون قولك: «ما قارب أن يفعل» مقتضيًا على القطع أنه قد فعل، وحاصله أن نحو: «لم يكد، وما كاد» تفيد نفي وقوع الفعل قطعًا. فمن أين يأتي الإثبات؟ تابع كلام الشيخ في الفقرة التالية.

(٣) حاصل هذه الفقرة تعويل الشيخ على المعنى، فمتى لم يكن المعنى على أن الفعل كان منفيًا بعيدًا ثم حدث وثبت وجوده، كقوله تعالى: ﴿**فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ**﴾، فالواجب هو الأخذ بالظاهر والأصل، وهو نفي مقاربة الفعل فضلاً عن الفعل نفسه، فإنه منفي قطعًا؛ كقوله تعالى: «لم يكد يراها»، وكما في بيت ذي الرمة.

(٤) فترة: فتور.

(٥) تفسير الشيخ لبيت الشاهد ينسجم مع حمل «لَمْ يَكَدْ» على نفي مقاربة وقوعه الفعل فضلاً عن وقوع الفعل نفسه، فإنه لا يثبت، وهو التفسير الذي قصد به الشيخ التأكيد على غموض المعنى على ابن شبرمة.

(٦) أي: تفسير قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا﴾.

عطفوا « لَمْ يَكَدْ» عليه، ليعلموك أن ليس سبيل «لَمْ يَكَدْ» ها هنا سبيل «وَمَا كَادُوا» في قوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ في أنه نفي مُعَقَّب على إثبات[١]، وأن ليس المعنى على أن رؤية كانت من بعد أن كادت لا تكون، ولكن المعنى على أن رؤيتها لا تقارب أن تكون، فضلاً عن أن تكون، ولو كان «لَمْ يَكَدْ» يوجب وجود الفعل لكان هذا الكلام منهم محالاً جاريًا مجرى أن تقول: «لم يَرها ورآها»[٢]؛ فاعرفه.

[دور الصياغة في تحديد معنى «لم يكد»]

وها هنا نكتة وهي أن «لم يكد» في الآية والبيت واقع في جواب «إذا»، والماضي إذا وقع في جواب الشرط على هذا السبيل كان مستقبلاً في المعنى، فإذا قلت: إذا خرجت لم أخرج، كنت قد نفيت خروجًا فيما يستقبل، وإذا كان الأمر كذلك استحال أن يكون المعنى في البيت أو الآية على أن الفعل قد كان؛ لأنه يؤدي إلى أن يجيء «بلم أفعل» ماضيًا صريحًا في جواب الشرط، فتقول: إذا خرجت لم أخرج أمس، وذلك محال[٣]، ومما يتضح فيه هذا المعنى قول الشاعر:

ديـــارٌ لجهمـــة بـــالمنحنى ... ســـقاهن مرتجـــزٌ بـــاكر

وراح علـــيهن ذو هَيْـــدَبٍ ... ضـــعيفُ القـــوى مـــاؤه زاخـــر[٤]

إذا رامَ نهْضًـــا بهـــا لم يكَـــدْ ... كـــذي الســـاق أخطأهـــا الجـــابر[٥]

---

(١) هذا الإثبات في «فَذَبَحُوهَا».

(٢) هذه الفقرة لا تتصل بصلب الفكرة ولكنها كالهامش، وهي توجيه وتصحيح لتفسيرهم قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا﴾ على معنى «لم يرها ولم يكد»، فيرى الشيخ أنه في الأصل بمعنى لم يكد ولم ير، يعني نفي المقاربة التي تستلزم حتمًا نفي الرؤية من أصلها.

(٣) حاصل هذا أن «إذا» تُمحِّضُ الفعل بعدها للاستقبال، لكونها ظرفًا لما يستقبل، وهذا يجعلها ألصق بالنفي؛ لأن المستقبل لا يدل على وقوع الفعل، وعليه فإن «كاد» المنفية إذا وقعت في جواب «إذا» خلصت للنفي.

(٤) المنحنى: موضع، والمرتجز الباكر: السحاب المتتابع الرعد، والبطيء الحركة لكثرة مائه، والذي يأتي باكرًا في السحر، وهيدب: وصف للسحاب إذا دنا من الأرض في قطع مثل هدب القطيفة.

(٥) يعني: إذا رام السحاب نهوضًا بتلك المياه الغزيرة لم يستطع، وكان عاجزًا مثل صاحب ساقٍ مكسورة لم تجبر، والأبيات في وصف السحاب الذي يتمناه، ويدعو به لديار جهمة.

والشاهد: وضوح دلالة «لم يكد» على النفي حملاً على الظاهر لعدم وجود ما يستدعي العدول عنه، والمعنى: لم يكد ينهض، وهذا أقوى في الدلالة على نفي النهوض من أصله؛ لأن نفي مقاربة =

وأعود إلى الغرض، فإذا بلغ من دقة هذه المعاني أن يشتبه الأمر فيها على مثل خَلَف الأحمر وابن شبرمة، وحتى يشتبه على ذي الرمة في صواب قاله، فيرى أنه غير صواب، فما ظنك بغيرهم؟ وما يُعجبك من أن يكثر التخليط فيه؟

[غموض المغزى من رفع «كل»]

ومن العجب في هذا المعنى قول أبي النجم:

قد أصبحت أمُّ الخيار تدَّعي ... عليَّ ذنبًا كلّه لم أصنع[1]

قد حمله الجميع على أنه أدخل نفسه من رفع «كل» في شيء إنما يجوز عند الضرورة من غير أن كانت به إليه ضرورة. قالوا: لأنه ليس في نصب «كل» ما يكسر له وزنًا، أو يمنعه من معنى أراده.

وإذا تأملت وجدتَه لم يرتكبه ولم يحمل نفسه عليه[2] إلا لحاجة له إلى ذلك، وإلا لأنه رأى النصب يمنعه ما يريد، وذاك أنه أراد أنها تدعي عليه ذنبًا لم يصنع منه شيئًا البتة لا قليلاً ولا كثيرًا ولا بعضًا ولا كلاً، والنصب يمنع من هذا المعنى، ويقتضي أن يكون قد أتى من الذنب الذي ادعته بعضه.

وذلك أنا إذا تأملنا وجدنا إعمال الفعل في «كل» والفعل منفي، لا يصلح أن يكون إلا حيث يراد أن بعضًا كان وبعضًا لم يكن. نقول: «لم أَلْقَ كلَّ القوم» و«لم آخذ كلَّ الدراهم»، فيكون المعنى أنك لقيت بعضًا من القوم ولم تلق الجميع، وأخذت بعضًا من الدراهم وتركت

= النهوض يستلزم نفي النهوض من باب أولى، ويؤكد هذا وقوع «كاد» المنفية في جواب «إذا» وعدم سبقها بشيء يدل على الثبوت.

(١) استشهد عبد القاهر بهذا البيت في سياق حديثه عن غموض بعض المعاني على كثير من العلماء، والغامض في البيت ما وراء رفع «كله» من مغزى، فقد تعجلوا وعابوا على الشاعر؛ لأنه رفع منصوبًا من غير ضرورة، ولو كان نَصَبَ لما انكسر الوزن ولا تغير المعنى، ومن هؤلاء ابن جني في «الخصائص»، ولا يسلم لهم عبد القاهر؛ لأن للرفع مغزى مقصودًا هو أنها تدعي عليه ذنبًا هو منه بريء، ولم يصنع منه شيئا لا قليلاً ولا كثيرًا. والنصب يحول دون تحقيق هذا المعنى، ويؤدي إلى نفي بعض الذنب، ويعلل الشيخ هذا معتمدًا على خبرته اللغوية، فإن «كل» إذا وقعت معمولاً لفعل منفي لا تفيد العموم، وإنما تفيد أن بعض الفعل كان وبعضه لم يكن، والشاعر إنما قصد العموم.

(٢) في «تأملت» تعريض بسبب غموض المغزى من الرفع على بعضهم، وفي «لم يحمل نفسه» دلالة على أن الشاعر قصد الرفع قصدًا لحاجة إليه هي المغزى الذي ذكره الشيخ.

الباقي[١]، ولا يكون[٢] أن تريد أنك لم تلق واحدًا من القوم، ولم تأخذ شيئًا من الدراهم[٣]، وتعرف ذلك بأن تنظر إلى «كل» في الإثبات وتتعرف فائدته فيه.

وإذا نظرت وجدته قد اجتلب لأن يفيد الشمول في الفعل الذي تسنده إلى الجملة أو توقعه بها[٤].

تفسير ذلك، أنك إنما قلت: «جاءني القوم كلُّهم» لأنك لو قلت: «جاءني القوم»، وسكت لكان يجوز أن يتوهم السامع أنه قد تخلَّف عنك بعضهم إلا أنك لم تعتد بهم، أو أنك جعلت الفعل إذا وقع من بعض القوم فكأنما وقع من الجميع لكونهم في حكم الشخص الواحد، كما يقال للقبيلة: «فعلتم وصنعتم» يراد فعلٌ قد كان من بعضهم أو واحد منهم، وهكذا الحكم أبدًا[٥]. فإذا قلت: «رأيت القوم كلهم» و«مررت بالقوم كلهم» كنت قد جئت بكل لئلا يتوهم أنه قد بقي عليك من لم تره ولم تمرر به[٦].

وينبغي أن يعلم أنا لا نعني بقولنا: «يفيد الشمول» أنه سبيله في ذلك سبيل الشيء يوجب المعنى من أصله، وأنه لولا مكان «كل» لما عُقِل الشمول، ولم يكن فيما سبق من اللفظ دليل عليه.. كيف؟ ولو كان كذلك لم يكن يسمى تأكيدًا[٧]، فالمعنى أنه يمنع أن يكون اللفظ المقتضي الشمول مستعملاً على خلاف ظاهره ومتجوزًا فيه[٨].

---

(١) ومثل ذلك فيما لو عدلنا عن الرفع إلى النصب في البيت، فقلنا: «لم أصنع كلَّ الذنب»، فإن المعنى يكون أنك فعلت بعض الذنب، وأنك تتحمل جزءًا من المسئولية.

(٢) لا يكون هنا بمعنى لا يصلح.

(٣) يعني أن نصب «كل» لا يصلح معه إرادة العموم عند نفي الفعل.

(٤) هذا بيان للفرق بين «كل» في الإثبات والنفي، فهي مع النفي لا تفيد العموم، لكنها مع الإثبات تفيده.

(٥) أي أن التوكيد بـ«كل» في الإثبات يدفع توهم أن العموم غير مراد، لاسيما وأن المعنى بدونها قد يحتمل إرادة البعض.

(٦) هذا الحكم المفاد من «كل» في الإثبات مطرد مهما كان موقعها -مرفوعة أو منصوبة أو مجرورة.

(٧) هذا احتياط من الشيخ حتى لا يظن أن الشمول متوقف عليها، فالحق أنه مفاد بدونها، وتأتي «كل» لتؤكد ذلك الشمول.

(٨) حاصل هذا أن الكلام من غير «كل» يفيد الشمول بحسب العرف ودلالة السياق، وتأتي «كل» لتمنع أي احتمال لاستعمال اللفظ على غير ظاهره ومتجوز فيه لإرادة البعض، فنحو: «لم يأت القوم» يفيد بحسب الأصل نفي الإتيان عن جميع القوم دون ذكر «كل»، لكن ربما قصد بالنفي بعض القوم، فأطلق الكل على البعض تجوزًا، وعندما تأتي «كل» تمنع هذا الاحتمال.

[النفي يتوجه للقيد عند وجود القيد]

وإذ قد عرفت ذلك فها هنا أصل وهو أنه من حكم النفي إذا دخل على كلام، ثم كان في ذلك الكلام تقييد على وجه من الوجوه أن يتوجه إلى ذلك التقييد، وأن يقع له خصوصًا.

تفسير ذلك: أنك إذا قلت: «أتاني القوم مجتمعين»، فقال قائل: «لم يأتك القوم مجتمعين» كان نفيه ذلك متوجهًا إلى الاجتماع الذي هو تقييد في الإتيان دون الإتيان نفسه، حتى إنه إن أراد أن ينفي الإتيان من أصله كان من سبيله أن يقول: «إنهم لم يأتوك أصلاً» فما معنى قولك: «مجتمعين»[(١)]؟ هذا مما لا يشك فيه عاقل.

وإذا كان هذا حكم النفي إذا دخل على كلام فيه تقييد، فإن التأكيد ضرب من التقييد، فمتى نفيت كلامًا فيه تأكيد، فإن نفيك ذلك يتوجه إلى التأكيد خصوصًا ويقع له. فإذا قلت: «لم أر القوم كلهم أو «لم يأتني القوم كلهم» أو «لم يأتني كل القوم» أو «لم أر كل القوم»[(٢)] كنت عمدت بنفيك إلى معنى «كل» خاصة، وكان حكمه حكم «مجتمعين» في قولك: «لم يأتني القوم مجتمعين»، وإذا كان النفي يقع «لكل» خصوصًا فواجبٌ إذا قلت: «لم يأتني القوم كلهم» أو «لم يأتني كل القوم» أن يكون قد أتاك بعضهم، كما يجب إذا قلت: «لم يأتني القوم مجتمعين» أن يكونوا قد أتوك أشتاتًا[(٣)]، وكما يستحيل أن تقول: «لم يأتني القوم مجتمعين» وأنت تريد أنهم لم يأتوك أصلاً، لا مجتمعين ولا منفردين، كذلك محال أن تقول: «لم يأتني القوم كلهم»، وأنت تريد أنهم لم يأتوك أصلاً[(٤)]؛ فاعرفه.

---

(١) يعني لا حاجة لقولك: «مجتمعين» طالما كان النفي للإتيان نفسه، وعلى ذلك فالفرق بين «لم يأت القوم» و«لم يأت القوم مجتمعين» أن الأول يفيد نفي الكل، وأنه لم يأت أحد، وأن الثاني يفيد إتيان القوم فرادى؛ لأن المنفي هو مجيئهم مجتمعين، وحاصله أن النفي يتوجه للقيد الذي قيد به الفعل، ولا يتوجه للفعل نفسه.

(٢) هذه الأمثلة تدلُّ على أن «كل» مهما كان موقعها، وسواء كانت توكيدًا للفاعل أو المفعول أم كانت هي نفسها الفاعل أو المفعول، فإن النفي يتوجه إليها على أي حال، ونفي العموم يستلزم إثبات البعضية، فنحو: «لم يأتني كل القوم» يعني أن بعضهم قد أتاك.

(٣) أشتاتًا: متفرقين.

(٤) يعني: يستحيل أن يتوجه النفي للفعل مع وجود القيد؛ لأنه حينئذٍ يجب أن يتوجه للقيد، فنحو: «لم يأت القوم كلهم» يستحيل أن يكون المعنى أنهم لم يأتوا أصلاً، وذلك بالقياس على نحو: «لم يأت القوم مجتمعين»، فمن الواضح فيه استحالة أن يكون النفي للإتيان نفسه، ولكن النفي لإتيانهم مجتمعين، فالشيخ يقيس ما يمكن أن يغمض على ما لا غموض فيه.

واعلم أنك إذا نظرت وجدت الإثبات كالنفي فيما ذكرت لك، ووجدت النفي قد احتذاه فيه وتبعه، وذلك أنك إذا قلت: «جاءني القوم كلهم» كان «كل» فائدة خبرك هذا، والذي يتوجه إليه إثباتك، بدلالة أن المعنى على أن الشك لم يقع في نفس المجيء أنه كان من القوم على الجملة، وإنما وقع في شموله «الكل»[١]، وذلك الذي عناك أمره من كلامك.

وجملة الأمر أنه ما من كلام كان فيه أمر زائد على مجرد إثبات المعنى للشيء إلا كان الغرض الخاص من الكلام[٢]، والذي يقصد إليه ويزجي القول فيه. فإذا قلت: «جاءني زيد راكبًا» و«ما جاءني زيد راكبًا» كنت قد وضعت كلامك لأن تثبت مجيئه راكبًا أو تنفي ذلك، لا أن تثبت المجيء وتنفيه مطلقًا، هذا ما لا سبيل إلى الشك فيه.

واعلم أنه يلزم مَنْ شكَّ في هذا فتوهم أنه يجوز أن تقول: «لم أر القوم كلهم» على معنى أنك لم تر واحدًا منهم أن تُجري النهي هذا المجرى، فتقول: «لا تضرب القوم كلهم» على معنى لا تضرب واحدًا منهم، وأن تقول: «لا تضرب الرجلين كليهما» على معنى لا تضرب واحدًا منهما[٣]. فإذا قال ذلك لزمه أن يحيل قول الناس[٤]: لا تضربهما معًا، ولكن اضرب أحدهما، ولا تأخذهما جميعًا ولكن واحدًا منهما، وكفى بذلك[٥] فسادًا.

[عودة للمغزى من رفع «كل» في بيت أبي النجم]

وإذ قد بَانَ لك من حال النصب أنه يقتضي أن يكون المعنى على أنه قد صنع من الذنب

---

(١) يعني أن الغاية من الإثبات في «جاء القوم كلهم» إفادة العموم، ولو كان المقصود مجرد إثبات المجيء لقال: «جاء القوم»، وما ذكره الشيخ عن الشك مسألة افتراضية للتوضيح، يعني على فرض أن نحو: «جاء القوم كلهم» توجهت لمن لديه شك، فإن شكه ليس في المجيء نفسه، ولكن في شمول المجيء الكل.

(٢) اسم «كان» ضمير يعود على الأمر الزائد، فالمقصود: إذا جاء بعد الإسناد شيء زائد عليه كالتوكيد أو الحال أو الظرف مثلاً كان هذا الزائد هو الغرض من الكلام، وحاصله: أن القيود هي محط الفوائد.

(٣) يبدو من هذه الأمثلة أن توجه النهي إلى القيود من الوضوح بمكان، ولذلك يحمل الشيخ ما غمض من النفي على النهي، فنحو: «لا تضرب القوم كلهم» بمعنى: لا تضرب الجميع، ولكن اضرب بعضهم ممن يستحق الضرب، فكما لا يجوز أن يكون «لا تضرب القوم كلهم» بمعنى لا تضرب أحدًا منهم، فكذلك لا يجوز أن يكون «لم أر القوم كلهم» بمعنى لم أر أحدًا منهم.

(٤) يحيل قول الناس: يجعله مستحيلاً.

(٥) يقصد تخطئ ما اتضح صوابه نتيجة لعدم فهم المقصود من التركيب.

بعضًا وترك بعضًا[١]، فاعلم أن الرفع على خلاف ذلك، وأنه يقتضي نفي أن يكون قد صنع منه شيئًا وأتى منه قليلاً أو كثيرًا، وأنك إذا قلت: كلهم لا يأتيك وكل ذلك لا يكون، وكل هذا لا يحسن[٢]، كنت نفيت أن يأتيه واحد منهم، وأبيت أن يكون، أو يحسن شيء مما أشرت إليه.

[إذا تقدمت «كل» على النفي، فإنها تفيد شمول النفي وعمومه]

ومما يشهد لك بذلك من الشعر قوله:

فكيف؟ وكلٌّ ليس يعدو حمامه ... ولا لامرئ عما قضى الله مَزْحَلُ[٣]

المعنى على نفي أن يعدو أحدٌ من الناس حمامه بلا شبهة. ولو قلت: «فكيف وليس يعدو كلٌّ حمامه»، فأخرت «كلا» لأفسدت المعنى، وصرت كأنك تقول: إن من الناس من يسلم من الحمام، ويبقى خالدًا لا يموت.

ومثله قول دعبل:

فوالله ما أدري بأي سهامها ... رمتني، وكلٌّ عندنا ليس بالمكدي

---

(١) هذه عودة لبيت أبي النجم بعد عدة صفحات كانت لتوضيح ما التبس على الكثير من مغزى رفع «كل»، فقالوا بوجوب النصب، وأن الرفع ضرورة حيث لا ضرورة، وفي هذه الصفحات يبذل الشيخ جهدًا كبيرًا لبيان ما يترتب على النصب المفترض من خطأ في المعنى. وهذا نموذج فذ لتحول الشيخ بالنحو إلى معاني النحو، وأن مزايا النظم مرتبطة بمعاني النحو.

(٢) قدم «كل» في هذه الشواهد على الطريقة التي جاءت عليه «كل» في البيت «كله لم أصنع» ليفيد عموم النفي وعدم ثبوت الفعل للبعض.

(٣) البيت لإبراهيم بن كنيف النبهاني، [تعليق: محمود شاكر على «دلائل الإعجاز»، ص(٢٨١) عن شرح حماسة التبريزي (١/ ١٣٦)]، والحِمام بكسر الحاء: الموت، ومَزْحَل: مهرب، والاستفهام في صدر البيت للتعجب ممن ينسى نهايته ويتجاوز حدوده، كيف يكون ذلك، والحال أن الآجال محددة ولا يستطيع أحد أن يجاوز أجله ولا أن يهرب منه.

والشاهد فيه: أن تقدم «كل» على النفي يفيد عموم النفي الذي لا يستثني شيئًا، وهو واضح لاستحالة أن يجاوز أحد أجله، ولا يصح فيه تأخير «كل» بعد النفي، فنقول مثلاً: «فكيف وليس يعدو كل حمامه»، لفساد ما يؤدي إليه وهو أن بعض الناس يسلم من الموت.

وحاصله: أن عموم النفي يمنع ثبوت الفعل لأحد، ولكن نفي العموم يعني ثبوت الفعل للبعض مثل: لم أقرأ كل الكتاب، فهو يعني أن قراءة بعضه قد حدث.

أَبِا الجيد أم مجرى الوشاح؟ وإنني　　　لأَتْهِـمُ عينيهـا مـع الفـاحم الجعـد[١]

المعنى على نفي أن يكون في سهامها مُكْدٍ على وجه من الوجوه.

ومن البيِّن في ذلك ما جاء في حديث ذي اليدين حين قال للنبي ﷺ: أَقَصُرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال ﷺ: «**كل ذلك لم يكن**»، فقال ذو اليدين: بعض ذلك قد كان[٢].

المعنى لا محالة على نفي الأمرين جميعًا، وعلى أنه لم يكن واحدٌ منهما لا القصر ولا النسيان، ولو قيل: «لم يكن كل ذلك» لكان المعنى أنه قد كان بعضه.

واعلم أنه لما كان المعنى مع إعمال الفعل المنفي في «كل»، نحو: «لم يأتني القوم كلُّهم» و«لم أر القوم كلَّهم» على أن الفعل قد كان من البعض ووقع على البعض، قلت: «لم يأتني القوم كلهم، ولكن أتاني بعضهم» و«لم أر القوم كلهم، ولكن رأيت بعضهم»، فأثبت بعد ما نفيت[٣]، ولا يكون ذلك مع رفع «كل» بالابتداء. فلو قلت: «كلهم لم يأتني، ولكن أتاني بعضهم» و«كل ذلك لم يكن، ولكن كان بعض ذلك» لم يجُزْ[٤]؛ لأنه يؤدي إلى التناقض، وهو

---

(١) يقصد من هذين البيتين تعدد نواحي الجمال التي استهوته وسيطرت على لبِّه، فلم يملك لها دفعًا وقد بلغ من تأثيرها أن استعار لها السهام القاتلة، ثم إنه لما تعددت تلك السهام وقع في حيرة لا يدري بأيها قد رُمي، ومع أنها جميعًا مؤثرة مصيبة، فإنه يرجح العيون والشعر؛ لأنهما أمضى وأقوى، والاستفهام من باب تجاهل العارف أو التشكك، والتشكك أرجح؛ لأنه أنسب مع الحيرة البادية من القسم وتعدد الاستفهام وتوكيد ما استقر على اتهامه بـ«إنّ» واللام الداخلة على الخبر.

(٢) الحديث في «صحيح مسلم» ص(٨٧)، ح(٢)، مجلد (١)، وتكملته: فأقبل رسول الله ﷺ على الناس فقال: «**أصدق ذو اليدين؟**» فقالوا: نعم يا رسول الله، فأتم رسول الله ﷺ ما بقي من الصلاة، ثم سجد سجدتين وهو جالس بعد التسليم، وفي «صحيح البخاري بشرح فتح الباري» (٣/ ١٤٧) كان جواب رسول الله ﷺ: «**لم أنس ولم تُقْصر**»، وهي رواية تؤكد المعنى الذي قصده عبد القاهر.
ومع أن أبا هريرة هو راوي الحديث في «صحيح مسلم» وفي «صحيح البخاري»، فإن تعدد الروايات نشأت من تعدد من نقلوا عن أبي هريرة.

(٣) هذا تقرير لما سبق من أن تأخير «كل» عن الفعل المنفي يؤدي إلى نفي العموم لا نفي أصل الفعل، فيمكن العطف عليه بمثبت كما في الشواهد المذكورة «لم يأتني القوم كلهم، ولكن بعضهم... إلخ»، والجديد هنا تنبيه الشيخ إلى الموقع النحوي لكل حينئذٍ، فهي معمولة للفعل المنفي، وعلى وجه التحديد: هي تابعة لمعمول الفعل المنفي.

(٤) هذا تقرير لما سبق من أن تقديم «كل» على الفعل المنفي يؤدي إلى عموم النفي، أي: نفي أصل الفعل بحيث لا يمكن الاستثناء منه أو الاستدراك عليه بمثبت، وقد نبَّه الشيخ إلى موقع «كل» حينئذٍ، فهي تكون مقدمة على الابتداء.

وهو أن تقول: «لم يأتني واحد منهم، ولكن أتاني بعضهم»[١].

[ماذا يفيد دخول «كل» في حيز النفي؟]

واعلم أنه ليس التأثير لما ذكرنا من إعمال الفعل وترك إعماله على الحقيقة، وإنما التأثير لأمر آخر وهو دخول «كل» في حيز النفي، وأن لا يدخل فيه، وإنما علّقنا الحكم في البيت وسائر ما مضى بإعمال الفعل وترك إعماله من حيث كان إعماله فيه يقتضي دخوله في حيِّز النفي، وترك إعماله يوجب خروجه منه، من حيث كان الحرف النافي في البيت حرفًا لا ينفصل عن الفعل، وهو «لم» لا أن كونه معمولاً للفعل وغير معمول يقتضي ما رأيت من الفرق. أفلا ترى أنك لو جئت بحرف نفي يتصور انفصاله عن الفعل لرأيت المعنى في «كل» مع ترك إعمال الفعل مثله مع إعماله[٢]، ومثال ذلك قوله:

ما كل ما يتمنى المرء يدركه[٣]

وقول الآخر:

ما كلُّ رأي الفتى يدعو إلى رشد[٤]

«كل» كما ترى غير مُعْمَل فيه الفعل، ومرفوع إما بالابتداء، وإما بأنه اسم «ما» ثم إن المعنى مع ذلك على ما يكون عليه إذا أعملت فيه الفعل، فقلت: «ما يدرك المرء كلَّ ما يتمناه»

---

(١) هذا مجرد مثال موضح للفساد الناتج عن العطف بعد عموم النفي.

(٢) في ضوء كلام الشيخ ومع الاقتصار على الشواهد الفصيحة والمأثورة يتبيَّن أن الضابط فيما تفيده «كل» هو وقوعها في حيز النفي أو عدم وقوعها، ولا يعتمد دائمًا على وقوعها معمولة للفعل المنفي أو عدم وقوعها، فإذا وقعت «كل» في حيز النفي أفاد نفي العموم، ولو لم تكن معمولة للفعل نحو «ما كل ما يتمنى المرء يدركه»، وإذا لم تقع في حيز النفي أفاد عموم النفي نحو «كل ذلك لم يكن»، و«كل ليس يعدو حمامه»، فذاك الضابط أحكم؛ لأن «كل» قد لا تقع معمولة للفعل، ومع ذلك تقع في حيز النفي كما في «ما كل ما يتمنى المرء يدركه»، فليس من اللازم لتقع في حيز النفي أن تكون معمولة للفعل.

(٣) من شعر المتنبي، وتكملته: «تجري الرياح بما لا تشتهي السفن»، وهو من التمثيل في عقب المعنى بما يصوره تصويرًا يمتع ويقنع ويبعث على الارتياح.
والشاهد فيه مجيء كل في حيز النفي لتفيد نفي العموم من غير أن تكون معمولة للفعل، فالمعنى: أن المرء يدرك شيئًا مما يتمناه ويفوته شيء آخر، وهذا يرجح الاعتماد في تحديد معنى «كل» على وقوعها في حيز النفي أو عدم وقوعها، وعدم التعويل دائمًا على وقوعها معمولة للفعل.

(٤) لا يُعرف قائله، وهو كالشاهد السابق من حيث وقوع «كل» في حيِّز النفي، فتفيد نفي العموم دون أن تكون معمولة للفعل، ومعناه أن بعض رأي الفتى يكون على صواب، وبعضه لا يكون كذلك.

و«ما يدعو كل رأى الفتى إلى رشد»، وذلك أن التأثير لوقوعه في حيِّز النفي، وذلك حاصل في الحالين[١]. ولو قدمت «كلا» في هذا فقلت: «كل ما يتمنى المرء لا يدركه» و«كل رأى الفتى لا يدعو إلى رشد» لتغيَّر المعنى، ولصار بمنزلة أن يقال: «إن المرء لا يدرك شيئًا مما يتمناه» و«لا يكون في رأي الفتى ما يدعو إلى رشد بوجه من الوجوه».

[نفي الشمول وشمول النفي]

واعلم أنك إذا أدخلت «كلا» في حيّز النفي، وذلك بأن تقدم النفي عليه لفظًا أو تقديرًا، فالمعنى على نفي الشمول دون نفي الفعل والوصف نفسه[٢]، وإذا أخرجت «كلا» من حيز النفي ولم تدخله فيه، لا لفظًا ولا تقديرًا كان المعنى على أنك تتبعت الجملة، فنفيت الفعل والوصف عنها واحدًا واحدًا، والعلة في أن كان ذلك كذلك أنك إذا بدأت بكل كنت قد بنيت النفي عليه، وسلّطت الكلية على النفي وأعملتها فيه، وإعمال معنى الكلية في النفي

---

(١) حاصل هذا أن المعنى في «كل» إذا أعملت فيها الفعل كالمعنى إذا لم تعمله؛ لأن وقوعها في حيز النفي حاصل في الحالين، وهو المؤثر في ذلك المعنى، فلا فرق بين «ما كل ما يتمنى المرء يدركه» وبين «ما يدرك المرء كل ما يتمناه»؛ لأن المقصود فيها واحد وهو: أن المرء يدرك بعض ما يتمناه ويفوته بعضه.
وقد استدرك سعد الدين على هذا فقال: «والحق أن هذا الحكم أكثري لا كلي بدليل قوله تعالى: ﴿وَاللهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [لقمان: ١٨]، ﴿وَاللهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، ﴿وَلاَ تُطِعْ كُلَّ حَلاَّفٍ مَّهِينٍ﴾ [القلم: ١٠] [شرح السعد من شروح التلخيص، (١/ ٤٤١)، مطبعة الحلبي، ١٩٣٧م] يقصد السعد أن «كل» في هذه الآيات وقعت في حيز النفي وهي معمولة للفعل المنفي، ومن الواضح أنها تفيد عموم النفي، ولو أخذنا بضابط الشيخ فيها لقلنا بنفي العموم، فيكون المعنى: والله لا يحب كل مختال فخور، ولكن يحب بعضهم، وهو فاسد.
حاول الدسوقي التماس مخرج لهذه الشواهد بما لا يقدح في قاعدة عبد القاهر فقال: «وقد يقال: إن كلام الشيخ عبد القاهر مبني على أصل الوضع، وإفادة هذه الآيات شمول النفي ليس من أصل الوضع، وإنما هو بواسطة القرائن والأدلة الخارجية، وهي تحريم الاختيال وتحريم الكفر... إلخ، فالآيات مصروفة عن الظاهر بهذه الأدلة الخارجية، [حاشية الدسوقي المصدر نفسه].
ولا يخفى ما في هذا الرد من تمحل، والقول به يؤدي إلى القول بالتجوز في معنى التركيب؛ حيث لا تجوز فيه، والوجه ما ذهب إليه السعد في استدراكه، لاسيما وأن عبد القاهر لم يستشهد من الكلام الفصيح لكل التي وقعت معمولاً للفعل المنفي، وقد بنى رأيه على بعض الشواهد المؤلفة، على أنه في آخر كلامه في هذا الباب ذكر ما يشبه الاعتذار عما يقع فيه العلماء من السهو لما في هذا الموضوع من خفايا تكتم أنفسها جَهْدَها حتى لا يتنبه لأكثرها.
(٢) هذه إعادة لما تفيده «كل» إذا وقعت في حيز النفي ويحدده فيما سماه بنفي الشمول بحيث يثبت بعض الفعل ولا يثبت بعضه.

يقتضي أن لا يشذّ شيء عن النفي؛ فاعرفه[١].

[الغموض فيما سبق من وجوه النظم كان على حسب الأغراض والمعاني]

واعلم أن من شأن الوجوه والفروق أن لا يزال تحدث بسببها وعلى حسب الأغراض والمعاني التي تقع فيها دقائق وخفايا لا إلى حدٍّ ونهاية، وأنها خفايا تكتم أنفسها جَهْدَها حتى لا يُتنبه لأكثرها، ولا يعلم أنها هي، وحتى لا تزال ترى العالم يعرض له السهو فيه، وحتى إنه ليقصد إلى الصواب فيقع في أثناء كلامه ما يوهم الخطأ، كل ذلك لشدة الخفاء وفرط الغموض.

فصـــــــل

[المزية في النظم الذي يحتاج إلى فكر وروية]

واعلم أنه إذا كان بيِّنًا في الشيء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه حتى لا يشكل، وحتى لا يحتاج -في العلم بأن ذلك حقُّه، وأنه الصواب- إلى فكر وروية فلا مزية[٢]. وإنما تكون المزية ويجب الفضل إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه -وجهًا آخر[٣]، ثم رأيت النفس تنبو عن ذلك الوجه الآخر، ورأيت للذي جاء عليه حسنًا وقبولاً تعدمهما إذا أنت تركته إلى الثاني[٤].

[١- المزية في تقديم «شركاء»]

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لله شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ [الأنعام: ١٠٠]، ليس بخافٍ أن لتقديم «شُرَكَاءَ» حسنًا وروعةً ومأخذًا من القَلوب، أنت لا تجد شيئًا منه إن أنت أخرت

---

(١) وهذه إعادة لما سبق في «كل» إذا تقدمت على النفي وما تفيده من عموم النفي وشموله وعلة ذلك. واللافت أن الشيخ أعاد هذه الأفكار مرة بعد مرة، لكنه كان في كل مرة يضيف جديدًا، وكأنه لا يريد أن يقذف بالأفكار دفعة واحدة، ولكنه يتدرج، فقد بدأ بما تفيده كل إذا وقعت متقدمة، وإذا وقعت متأخرة وبشكل آخر إذا وقعت سابقة للنفي أو وقعت في الحيز نفي وهي معمولة للفعل أو غير معمولة، ثم إنها إذا وقعت في حيز النفي تفيد نفي الشمول، وإذا خرجت من حيز النفي، فتقدمت عليه أفادت شمول النفي حتى لا يشذ شيء من النفي.

(٢) «فلا مزية» جواب «إذا».

(٣) «وجهًا» مفعول «احتمل».

(٤) حاصل هذا أن المزية لا تكون للنظم القريب المأتى الذي لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، ولا يحتاج العلم به إلى فكر وروية، وإنما تكون المزية لمن يضطرك للوقوف على مغزاه إلى تأمل وتوقف وروية.

فقلت: «وجعلوا الجن شركاء لله»، وأنك ترى حالك حالَ مَنْ نُقِل عن الصورة المبهجة والمنظر الرائق والحسن الباهر إلى الشيء الغُفْل الذي لا تحلي[١] منه بكثير طائل، ولا تصير النفس به إلى حاصل، والسبب في أن كان ذلك كذلك هو أن للتقديم فائدة شريفة ومعنى جليلاً لا سبيل إليه مع التأخير.

بيانه، أنا وإن كنا نرى جملة المعنى ومحصوله أنهم جعلوا الجن شركاء وعبدوهم مع الله تعالى، وكان هذا المعنى يحصل مع التأخير حصوله مع التقديم، فإن تقديم «شُرَكَاءَ» يفيد هذا المعنى، ويفيد معه معنى آخر، وهو أنه ما كان ينبغي أن يكون لله شريك لا من الجن ولا غير الجن.

وإذا أُخِّر فقيل: «جعلوا الجن شركاء لله» لم يُفد ذلك، ولم يكن فيه شيء أكثر من الإخبار عنهم بأنهم عبدوا الجن مع الله تعالى، فأما إنكار أن يعبد مع الله غيره، وأن يكون له شريك من الجن وغير الجن، فلا يكون في اللفظ مع تأخير الشركاء دليل عليه، وذلك أن التقدير يكون مع التقديم: أن شركاء مفعول أول لجعل، و«لله» في موضع المفعول الثاني، ويكون «الْجِنَّ» على كلام ثانٍ، وعلى تقدير أنه كأنه قيل: «فمَن جعلوا شركاء لله تعالى؟» فقيل: «الْجِنَّ»[٢]. وإذا كان التقدير في شركاء أنه مفعول أول، و«لله» في موضع المفعول الثاني[٣]، وقع الإنكار على كون شركاء لله على الإطلاق من غير اختصاص شيء دون شيء[٤]، وحصل من ذلك أن اتخاذ الشريك من غير الجن قد دخل في الإنكار دخول اتخاذه من الجن[٥]، لأن الصفة إذا ذكرت مجردة غير مُجراة على شيء كان الذي تعلق بها من النفي عامًّا[٦] في كل ما

(١) من حَلِي الشيء بعيني يحلي [راجع: مقاييس اللغة، مادة (حلو)]، فالمعنى أن العين لا تقف منه على شيء مما يبهجها ويؤنسها، وذلك فيما لو تقدم «الْجِنَّ» على الأصل.

(٢) يعني أن تأخير «الجن» يجعله شبيهًا بالاستئناف البياني الذي يكون ما قبله موضع استشراف وسؤال، فيجيب الاستئناف عليه، وهنا لما تقدم «شُرَكَاءَ»، فقال: ﴿وَجَعَلُوا لله شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ كان مثيرًا لسؤال: من هم، فكان قوله: «الْجِنَّ»، وإن لم يكن استئنافًا حقيقيًّا، فإنه كالاستئناف.. هذا مفهوم قول الشيخ نهاية هذه الفقرة: «ويكون الجن.. إلخ»، ولم يكن «الجن» استئناف، ولكن شبيه به؛ لأنه منصوب وليس مرفوعًا، والإحساس بما يشبه الاستئناف مبني على التذوق واستشعار الفرق بين التقديم وعدمه.

(٣) يعني: لو قدرنا أن هذا هو الأصل من غير تقديم ولا تأخير.

(٤) أي: يكون الإنكار الملحوظ للشركاء بشكل عام من الجن أو من غيرهم.

(٥) فيكون الغرض أنه لا ينبغي اتخاذ شركاء لله لا من الجن ولا من غيرهم.

(٦) يقصد الصفة التي وقع عليها الإنكار وهي «شركاء»، فإنه قبل النطق بالجن يكون الإنكار والنفي عامًّا لأي نوع من الشركاء، وبهذا فقد مزج عبد القاهر في هذه العبارة بين الغرض الأول للتقديم، =

يجوز أن تكون له تلك الصفة.

فإذا قلت: «ما في الدار كريم» كنت نفيت الكينونة في الدار عن كل من يكون الكرم صفة له، وحكم الإنكار أبدًا حكم النفي[١]، وإذا أُخر فقيل: «وجعلوا الجن شركاء لله»، كان «الجن» مفعولاً أول، و«الشركاء» مفعولاً ثانيًا، وإذا كان كذلك كان الشركاء مخصوصًا غير مطلق، من حيث كان محالاً أن يجري خبرًا على «الجن»، ثم يكون عامًّا فيهم وفي غيرهم. وإذا كان كذلك احتمل أن يكون القصد بالإنكار إلى «الجن» خصوصًا، أن يكونوا شركاء دون غيرهم[٢]، وجلَّ الله تعالى عن أن يكون له شريك وشبيه بحال.

انظر الآن إلى شرف ما حصل من المعنى بأن قُدم الشركاء، واعتبره فإنه ينبهك لكثير من الأمور، ويدلك على عظم شأن النظم، وتعلم به كيف يكون الإيجاز به وما صورته؟ وكيف يُزاد في المعنى من غير أن يزاد في اللفظ؛ إذ قد ترى أن ليس إلا تقديم وتأخير، وأنه قد حصل لك بذلك من زيادة المعنى ما إن حاولته مع تركه لم يحصل لك، واحتجت إلى أن تستأنف له كلامًا، نحو أن تقول: «وجعلوا الجن شركاء لله، وما ينبغي أن يكون لله شريك لا من الجن ولا من غيرهم»، ثم لا يكون له -إذا عُقل من كلامين- من الشرف والفخامة ومن كرم الموقع في النفس ما تجده له وقد عُقل من هذا الكلام الواحد[٣].

[المزية في تنكير «حياة»]

ومما ينظر إلى مثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ﴾ [البقرة: ٩٦] إذا

= وهو الإشارة إلى إنكار أن يكون لله شركاء من الجن أو من غيرهم، والغرض الثاني الذي يجعل الجن كأنها استئناف بياني يجيب على ما يثيره قوله: ﴿وَجَعَلُوا لله شُرَكَاءَ﴾.

(١) هذا مثال يوضح عموم الإنكار في ﴿وَجَعَلُوا لله شُرَكَاءَ﴾ قبل الوصول للجن كعموم النفي في «ما في الدار كريم».

(٢) يعني هذا: إذا تقدم الجن -افتراضا- تعيَّن الإنكار لهم، واحتمل أن يكون القصد إنكار اتخاذهم شركاء دون غيرهم، وهو ما لا يكون، ومن أجل هذا تأخر ليتقدم عليه «شركاء».

(٣) يلفت الشيخ في هذه الفقرة إلى ما في تقديم «شركاء» من إيجاز ناتج مما ترتب على هذا التقديم من معانٍ وفيرة لا توجد مع التأخير، فالإيجاز ميزة مرتبة على ميزة أخرى، لقد ترتب على التقديم إفادة معانٍ إضافية ليست بلفظ معين، ولكن من مجرد التقديم كإفادة الإنكار وإفادة عموم المنكر من الشركاء، وهذا في ذاته إيجاز، ولم يقف المتأخرون على هذه اللفتة المهمة، وهي ميزة الإيجاز الناتجة عن التقديم، وأنها تؤدي إلى شرف النظم وفخامته وحسن تأثيره في النفس.

أنت راجعت نفسك وأذكيت حِسَّك[١] وجدت لهذا التنكير وأن قيل «على حياة»، ولم يقل: «على الحياة» حسنًا وروعةً ولطف موقع[٢] لا يُقادر قدره، وتجدك تعدم ذلك مع التعريف، وتخرج عن الأريحية والأنس إلى خلافهما، والسبب في ذلك أن المعنى على الازدياد من الحياة لا الحياة من أصلها، وذلك أنه لا يحرص عليه إلا الحي[٣]، فأما العادم للحياة، فلا يصح منه الحرص على الحياة ولا على غيرها، وإذا كان كذلك صار كأنه قيل: «ولتجدنهم أحرص الناس» -ولو عاشوا ما عاشوا- على أن يزدادوا إلى حياتهم في ماضي الوقت وراهنه حياةً في الذي يُستقبل، فكما أنك لا تقول ها هنا: أن يزدادوا إلى حياتهم الحياة بالتعريف، وإنما تقول: «حياة» إذ كان التعريف يصلح حيث تُراد الحياة على الإطلاق، كقولنا: «كل أحد يحب الحياة ويكره الموت»[٤]، كذلك الحكم في الآية.

والذي ينبغي أن يُراعى أن المعنى الذي يوصف الإنسان بالحرص عليه، إذا كان موجودًا حال وصفك له بالحرص عليه لم يتصور أن تجعله حريصًا عليه من أصله[٥] كيف؟ ولا يُحرص على الراهن ولا الماضي، وإنما يكون الحرصُ على ما لم يوجد بعد.

وشبيه بتنكير الحياة في هذه الآية تنكيرها في قوله ﷻ: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**﴾ [البقرة: ١٧٩]، وذلك أن السبب في حسن التنكير، وأن لم يحسن التعريف أن ليس المعنى على الحياة نفسها، ولكن على أنه لما كان الإنسان إذا علم أنه إذا قَتَل قُتل ارتدع بذلك عن القتل، فَسِلم صاحبُه صار حياة هذا المهموم بقتله في مستأنف الوقت مستفادةً بالقصاص[٦]، وصار كأنه قد حيي في باقي عمره به. وإذا كان المعنى على حياة في بعض أوقاته وجب التنكير وامتنع

---

(١) تعبير يدل على حاجة المعنى المقصود بالتنكير إلى التأمل وحسن التذوق.

(٢) الحسن والروعة مما يفيده التنكير من معنى، ويشير إليه من مغزى وهو الحرص على حياة مخصوصة زائدة على الحياة المعهودة، ولطف الموقع يتبلور في وجود مناسبة بين ذلك المعنى الذي يدل التنكير عليه، وبين قوله بعده: ﴿**يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ**﴾.

(٣) أي: لا يحرص على الازدياد من الحياة إلا الحي مهما بلغ عمره.

(٤) يستدل الشيخ على أن الحرص على الازدياد من الحياة يناسبه تنكير «حياة»، أما التعريف فيناسب حب الحياة مطلقًا من غير تقييد، وهذا من الاستغراق المفاد من ذلك التعريف.

(٥) يقصد أن المناسبة كانت بين التنكير وبين ما فُسِّر به أي الحرص على الازدياد من الحياة ولا يؤديه التعريف؛ لأن الحرص إنما يكون على شيء غير موجود، وحياة بالتنكير هي الأدل على غير الموجود.

(٦) يعني: صارت حياة هذا الذي وقع عليه الهمّ بالقتل كأنها حياة جديدة بسبب القصاص.

التعريف، من حيث كان التعريف يقتضي أن تكون الحياة قد كانت بالقصاص من أصلها، وأن يكون القصاص قد كان سببًا في كونها في كافة الأوقات، وذلك خلاف المعنى وغير ما هو المقصود[١].

ويبين ذلك أنك تقول: «لك في هذا غنًى»، فتنكر إذا أردت أن تجعل ذلك من بعض ما يستغني به، فإن قلت: «لك فيه الغنى» كان الظاهر أنك جعلت كل غناه به[٢].

وأمر آخر، وهو أنه لا يكون ارتداع حتى يكون همٌّ وإرادة، وليس بواجب أن لا يكون إنسان في الدنيا إلا وله عدو يهم بقتله ثم يردعه خوف القصاص، وإذا لم يجب ذلك، فمن لم يهم إنسان بقتله، فكفى ذلك الهم لخوف القصاص، فليس هو ممن حَيِي بالقصاص، وإذا دخل الخصوص فقد وجب أن يقال: «حياة» ولا يقال: «الحياة»، كما وجب أن يقال: «شفاء» ولا يقال: «الشفاء» في قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٩]؛ حيث لم يكن شفاء للجميع[٣].

---

(١) يعني أن القصاص الرادع يمنع من القتل، فيكون في ذلك سلامة للمهدد وحياة له فيما يستجد من الزمن، ويصير كأنه يحيا حياة جديدة، والأنسب لذلك هو التنكير؛ لأن تعريف الحياة وما فيه من استغراق يفيد السلامة في الحياة عمومًا لا في فترة مخصوصة.
وحاصل هذا أن تنكير حياة في هذه الآية والتي سبقتها هو الأنسب لإرادة حياة مستأنفة جديدة وليس عموم الحياة.

(٢) أي أن التنكير يفيد نوعًا من التخصيص يدل السياق على كنهه، ففي قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَاةٍ﴾ يفيد حياة مخصوصة زائدة على الحياة المعهودة، وفي قوله سبحانه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ يفيد التنكير حياةً مخصوصة جديدة مستأنفة بسلامة من سلم ونجاة من نجا، لكن التعريف يفيد العموم المفاد من «أل» الدالة على الاستغراق.

(٣) يفيد هذا الكلام فائدتين:
الأولى: أن تنكير «حياة» في ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾، كما يفيد تخصيص الزمن، فإنه يفيد أيضا تخصيص الأشخاص المقصودين بالنجاة من القتل؛ لأنه ليس كل إنسان يمكن أن يكون عرضة للهمّ بالقتل.
الثانية: القياس على هذا فيما يفيده تنكير «شفاء» في آية النحل، فإنه يفيد تخصيص الأشخاص المقصودين بالشفاء، وهذا توجيه فيه لطف ودقة، ويحل مشكلة قائمة، هي أن بعض الناس لا يكون العسل شفاء لهم لشذوذ في عللهم أو في طباعهم وعدم تقبلهم للشفاء بالعسل ويحتمل أن يفيد التنكير هنا تخصيص الأمراض التي تشفي بالعسل، فليس كل مرض قابل للشفاء بالعسل؛ إذ تشذّ من هذه المنظومة بعض الأمراض المستعصية أو المستفحلة.

واعلم أنه لا يُتصوَّر أن يكون الذي هَمَّ بالقتل فلم يقتُل خوف القصاص داخلاً في الجملة، وأن يكون القصاص أفاده حياة كما أفاد المقصود قتله، وذلك أن هذه الحياة إنما هي لمن كان يُقتل لولا القصاص، وذلك محال في صفة القاصد للقتل، فإنما يصح في وصفه ما هو كالضد لهذا، وهو أن يقال: إنه كان لا يُخاف عليه القتل لولا القصاص، وإذا كان هذا كذلك كان وجهًا ثالثًا في وجوب التنكير(١).

***

فصل

[شرط الإحساس بمزايا النظم]

واعلم أنه لا يصادف القول في هذا الباب موقعًا من السامع، ولا يجد لديه قبولاً حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة، وحتى يكون ممن تحدثه نفسه بأن لما يومئ إليه من الحسن واللطف أصلاً، وحتى يختلف الحالُ عليه عند تأمل الكلام، فيجد الأريحية تارةً، ويعرى منها أخرى، وحتى إذا عجَّبتَه عَجِب، وإذا نبهته لموضع المزية انتبه(٢).

فأما من كان الحالان والوجهان عنده أبدًا على سواء، وكان لا يتفقد من أمر النظم إلا الصحة المطلقة، وإلا إعرابًا ظاهرًا، فما أقل ما يجدي الكلام معه، فليكن مَن هذه صفته عندك بمنزلة مَن عَدِم الإحساس بوزن الشعر، والذوق الذي يقيمه به، والطبع الذي يميز صحيحه

---

(١) حاصل هذا الوجه: تخصيص الحياة بحياة الذي نجا من وقوع القتل عليه، فهو المقصود بأنه كأنه كتبت له حياة جديدة، ولو عرّف فقال: ولكم في القصاص الحياة، لشملت حياة الاثنين: القاصد للقتل، والمقصود به.

(٢) هذا كلام كالاحتراس لدى من لا يتجاوب مع كلام الشيخ السابق عن المزية في التقديم والمزية في التنكير، فهو يشترط لحدوث هذا التجاوب شرطين:

١- الذوق: وهو موهبة فطرية موروثة.

٢- المعرفة: وهي خبرة مكتسبة من التعلم والتدريب والتمرس بالفروق بين الأساليب، ومن مظاهر الذوق والمعرفة: أنه كلما كان في الكلام مزية استوقفته وانفعل بها، فلا يكون موقفه واحدًا من الكلام الذي يحلو والكلام الذي يخلو من الحلاوة، وإنما ينفعل تارة ولا ينفعل تارة أخرى، وإذا غفل عن موضع المزية ثم نُبِّه إليها انتبه، وإذا عجب منها تعجب، أما من حرم منهما فلا ينتبه ولا يتعجب مهما نبهته ومهما عجبته.

من مكسوره، ومزاحفه[١] من سالمه، وما خرج من البحر مما لم يخرج منه[٢] في أنك لا تتصدى له، ولا تتكلف تعريفه لعلمك أنه قد عَدِم الأداة التي معها يعرف، والحاسة التي بها يجد[٣]، فليكن قدحُك في زندٍ وارٍ، والحك في عود أنت تطمع منه في نار[٤].

واعلم أن هؤلاء وإن كانوا هم الآفة العظمى في هذا الباب، فإن من الآفة أيضًا مَنْ زعم أنه لا سبيل إلى معرفة العلة في قليل ما تعرف المزية فيه وكثيره، [٥] وأن ليس إلا أن تعلم أن هذا التقديم وهذا التنكير أو هذا العطف أو هذا الفصل حَسَن، وأن له موقعًا من النفس وحظًّا من القبول، فأما أن تعلم لِـمَ كان كذلك؟ وما السبب؟ فمما لا سبيل إليه، ولا مطمع في الاطلاع عليه، فهو بتوانيه والكسل فيه في حكم من قال ذلك[٦].

واعلم أنه ليس إذا لم تُمكِن معرفة الكل وجب ترك النظر في الكل[٧]، وأن تعرف العلة والسبب فيما يمكنك معرفة ذلك فيه، وإن قلّ فتجعله شاهدًا فيما لم تعرف، أحرى من أن تَسُدّ باب المعرفة على نفسك[٨]، وتأخذها عن الفهم والتفهم، وتعوِّدها الكسل والهوينا. قال الجاحظ: «وكلام كثير قد جرى على ألسنة الناس، وله مضرة شديدة وثمرة مُرّة، فمن أضر

(١) الزحاف: ضرورة فنية من ضرورات الوزن في الأشعار، وهو تغيير يلحق بثواني الأسباب من التفعيلة، ويكون مفردًا مثل تسكين الثاني المتحرك أو حذفه، أو حذف الثاني الساكن، أو حذف الرابع الساكن... إلخ، ويكون مركبًا بحدوث تغيير في تفعيلة واحدة. [راجع: ميزان الذهب في صناعة شعر العرب (٨/ ١٠) للهاشمي، دار الكتب العلمية، ١٩٧٩م].

(٢) أي: ما خرج من البحر الشعري للقصيدة مما لم يخرج منه.

(٣) حاصل هذا أن من حُرِم الذوق والمعرفة لا يقدر على إدراك مزية النظم، وهو بمنزلة من حرم الإحساس بوزن الشعر في عدم قابليته للتذوق؛ لأن الذوق موهبة فطرية وغير قابلة للتعلم، فلا تتصدى له ولا تتكلف تعريفه؛ لأنه قد عدم حاسة الذوق التي بها يجد.

(٤) هذان مثلان يضربان للسعي من غير طائل، والقصد منهما أن يقتصر تعريفك على من إذا نبهته تنبهه.

(٥) هذه «الواو» تفسيرية بيانية، وما بعدها يفسر ما قبلها، وحاصله أن من آفات النقاد عدم القدرة على تعليل المزية كمن يشعر بحسن التقديم أو العطف ويعجز عن تعليله.

(٦) يعني يستوي من يمكنه معرفة العلة ويكسل عن البحث فيها مع من يزعم أنه لا سبيل أصلاً إلى معرفتها، وهذا يعكس تجربة عبد القاهر مع بعض النقاد اللغويين الذي اقتصروا على صحة الكلام وقنعوا بهذا، إما لحرمانهم أدوات معرفة المزية أو لقدرتهم عليها مع توانيهم وكسلهم.

(٧) من قولهم: «ما لا يُدرك كله لا يترك كله».

(٨) «أحرى» خبر المصدر المؤول في قوله: «وأن تعرف العلة» أي: معرفتك العلة فيما يمكنك ذلك فيه... أحرى من أن تسد باب المعرفة على نفسك، وجملة «فتجعله شاهدًا فيما لم تعرف» اعتراضية لفائدة عظيمة هي قياس ما لم يُعرف على ما أمكن معرفته، وفي هذا استنهاض الهمم ونفض غبار الكسل.

ذلك قولهم: لم يدع الأول للآخر شيئًا، قال: فلو أن علماء كل عصر مُذ جرت هذه الكلمة في أسماعهم تركوا الاستنباط لما لم ينته إليهم عمن قبلهم لرأيت العلم مختلاً. واعلم أن العلم إنما هو معدن، فكما أنه لا يمنعك أن ترى ألف وقر قد أخرجت من معدن تبر أن تطلب فيه[١]، وأن تأخذ ما تجد ولو كقدر تُومة[٢]، كذلك ينبغي أن يكون رأيك في طلب العلم»، ومن الله تعالى نسأل التوفيق.

***

(١) الوقر: حمل البعير، والتبر: الذهب، وتطلب فيه: تسعى لاستخراج ما فيه.

(٢) التُّومة: حبة مستديرة تعمل من الفضة. ونص الجاحظ يؤدي ما يقصده عبد القاهر من الإصرار على المعرفة وإضافة الجديد مهما كان قليلا وعدم الاستسلام للأقوال المثبطة.

بـاب اللفظ والنظم

فصل في المجاز الحكمي

فصل

هذا فن من المجاز لم نذكره فيما تقدم

اعلم أن طريق المجاز والاتساع في الذي ذكرناه قبل أنك ذكرت الكلمة وأنت لا تريد معناها، ولكن تريد معنى ما هو ردف أو شبيه، فتجوزت بذلك في ذات الكلمة وفي اللفظ نفسه(١). وإذ قد عرفت ذلك؛ فاعلم أن في الكلام مجازًا على غير هذا السبيل، وهو أن يكون التجوز في حكم يجري على الكلمة فقط، وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها، ويكون معناها مقصودًا في نفسه ومرادًا من غير تورية ولا تعريض، والمثال فيه قولهم: «نهارك صائم، وليلك قائم»(٢) و«نام ليلي، وتجلّى همي»(٣)، وقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦]، وقول الفرزدق:

سـقتها خـروق في المسـامع لم تكـن   عِلاطًـا ولا مخبوطـةً في الملاغـم(٤)

---

(١) يقصد ما سبق من الاستعارة والكناية، وهو يمهد بذلك لنوع آخر من المجاز لا يكون في ذات الكلمة، ولكن في حكم يجري عليها، ولذلك سمّاه بالمجاز الحكمي، وسمِّي بـ«المجاز الإسنادي» و«المجاز العقلي»، وعبد القاهر أول من سمّاه وعرفه وضبطه وفرق بينه وبين المجاز اللغوي.

(٢) لا يوجد تجوز في أحد مفردات هاتين الجملتين، ولكن التجوز في إسناد الصوم للنهار والقيام لليل؛ لأن النهار لا يصوم ولكن يصوم الناس فيه، والليل لا يقوم، ولكن يقوم الناس فيه، فأسند الفعل إلى زمنه إسنادًا مجازيًّا، وهو يعكس الإحسان في الصوم حتى كأن النهار صائم معه، والإحسان في القيام واستغراق الليل كله حتى كأن الليل قائم معه.

(٣) لا تجوُّز في الفعل «نام» ولا في الفاعل «ليلي»، ولكن التجوز في إسناد الفعل للفاعل؛ لأنه الليل لا ينام على الحقيقة، ويبدو أن إحساس الشاعر بعمق النوم حتى استغراق كل أجزاء الليل هو الذي جعله يسند النوم إليه، ويذكر الشيخ شاكر أن هذا رجز لرؤية في ديوانه يخاطب به الحارث بن سليم، فقبله: «حارث قد فرَّجت عني همي» [راجع: تعليق محمود شاكر، ص(٢٩٤)] وأما الآية فإنه لا تجوُّز في الربح ولا في التجارة ولكن التجوز في إسناد الفعل للفاعل لأن التجارة لا تربح من نفسها ولكن يربح الناس بسببها، على أن جملة الكلام تمثيل وتصوير لعاقبة من آثر الضلال وترك الهدى.

(٤) العِلاط: وسم في عنق البعير من خط أو خطين في كل جانب، والملاغم: ما حول الفم مما يبلغه اللسان ويصل إليه من اللغام، وهو زبد أفواه الإبل، والمعنى كما يقول المبرد: «علم أرباب الماء لمن تلك الإبل فسقوها من ذكر أصحابها لعزهم ومنعتهم ولم تحتج أن تكون بها سمة» [الكامل (١/ ٥٥)]، =

أنت ترى مجازًا في هذا كله، ولكن لا في ذوات الكلم وأنفس الألفاظ، ولكن في أحكام أُجريتْ عليها، أفلا ترى أنك لم تتجوز في قولك: «نهارك صائم، وليلك قائم» في نفس صائم وقائم، ولكن في أن أجريتهما خبرين على النهار والليل، وكذلك ليس المجاز في الآية في لفظة «ربحت» نفسها، ولكن في إسنادها إلى التجارة، وهكذا الحكم في قوله: «سقتها خروق» ليس التجوز في نفس «سقتها»، ولكن في أن أسندها إلى الخروق. أفلا ترى أنك لا ترى شيئًا منها إلا وقد أريد به معناه الذي وُضع له على وجهه وحقيقته، فلم يرد بصائم غير الصوم، ولا بقائم غير القيام، ولا بربحت غير الربح، ولا بسقت غير السقي، كما أُريد بـ«سالت» في قوله: «وسالت بأعناق المطيّ الأباطح» غير السيل[١].

[مزية مشتركة بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي]

واعلم أن الذي ذكرت لك في المجاز هناك[٢] من أن من شأنه أن يفخم عليه المعنى وتحدث فيه النباهة قائم لك مثله ها هنا، فليس يشتبه على عاقل أن ليس حال المعنى وموقعه في قوله: «فنام ليلي وتجلّى همي» كحاله وموقعه إذا أنت تركت المجاز وقلت: «فنمت في ليلي وتجلّى همي»[٣]، كما لم يكن الحال في قولك: «رأيت أسدًا» كالحال في «رأيت رجلاً كالأسد»،

دار الفكر]، ومعنى هذا أنه لا توجد خروق حقيقية في آذان الإبل، ولكن اللفظ كناية عن شهرة أصحابها التي ملأت الأسماع، وقد جاءت الكناية بلفظ مجازي استعاري، إذ استعار «خروق المسامع» لشدة تأثير الصيت والشهرة، ثم لما شاع صار كناية عن ذيوع ذلك الصيت، ويدعم هذا ذكر المسامع ولو أراد العلامة -كما ذهب البعض- لقال: سقاها خروق في الآذان، على أن الشاعر نفسه نفى أن يكون سقياها بسبب علامة «لم تكن علاطًا ولا مخبوطة في الملاغم»، وهذا ما استهدى به المبرد حين نفى أن تكون بها سمة، وأنها سقيت من معرفتها ومعرفة أصحابها لعزهم ومنعتهم.

والتجوز الإسنادي باقٍ مهما اعتبرت في «خروق» سواء كانت على حقيقتها أم كانت مجازًا وكناية؛ لأن ها هنا إسناد الفعل إلى غير ما هو له، فالساقي الحقيقي للإبل هم أصحاب الماء الذين عرفوا هذه الإبل وعرفوا عزة أصحابها ومنعتهم، فأفسحوا لها، فلما كانت عزة أصحابها سببًا قويًا للسقيا أسند الفعل «سقى» إلى هذا السبب الذي كنّى عنه بـ«خروق في المسامع».

(١) حاصل هذا أن التجوز في الشواهد السابقة كان في الإسناد، أما الأفعال ذاتها «ربحت وسقت»، وما في معناها «قائم وصائم»، فإنها على حقيقتها ولا تجوز فيها كالتجوز الذي نجده في «سالت» من قول الشاعر: «وسالت بأعناق المطي الأباطح»، وقد سبق بيانه.

(٢) يقصد المجاز اللغوي والاستعارة خصوصًا.

(٣) لأن هذا معنى عامي متداول، لكن قوله: «فنام ليلي» جعل الليل هو الذي ينام، وذلك تفخيم للمعنى الذي يريده، وأنه حين استغرق في النوم استغرق معه الزمن، ونجد مثل هذه الفخامة في الاستعارة.

ومن الذي يخفى عليه مكان العُلو وموضع المزية وصورة الفرقان بين قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ وبين أن يقال: «فما ربحوا في تجارتهم؟»

وإن أردت أن تزداد للأمر تبيُّنًا؛ فانظر إلى بيت الفرزدق:

يحمي إذا اخترط السيوف نساءَنا ضربٌ تطير له السواعد أرْعَلُ[١]

وإلى رونقه ومائه، وإلى ما عليه من الطُّلاوة، ثم ارجع إلى الذي هو الحقيقة، وقل: «نحمي إذا اخترط السيوف نساءنا بضرب تطير له السواعد أرعل»[٢]، ثم اسْبر حالك، هل ترى مما كنت تراه شيئًا؟

[ميزات خاصة با لمجاز العقلي]

وهذا الضرب من المجاز على حدته[٣] كنز من كنوز البلاغة، ومادة الشاعر المفلق والكاتب البليغ في الإبداع والإحسان[٤] والاتساع في طرق البيان[٥]، وأن يجيء الكلام

---

(١) اخترط السيوف: سلت من أغمادها في قوة وسرعة وتهور، الضرب الأرعل: الشديد السرعة فهو طائش، وليس المقصود وصف معركة، ولكن يريد الفخر بالشجاعة والحمية مع التركيز في هذا البيت على لقطة دالة على ذلك، وهي حماية النساء التي تكون هدفًا للسبي أثناء المعركة، ولذلك فإن الزود عنهن عنيف، والدفع قوي بضرب طائش لا يبالي على من يقع حماية للأعراض، ولا شك أن إسناد الحماية إلى الضرب إسنادًا مجازيًا له مدخل في الإيحاء بقوة هذا الضرب، وكأنه من عنفه وطيشه وتفريقه للطامعين قد استقل بالحماية، ثم إن هذا الإسناد المجازي يتناسب مع تركيز التصوير على تلك اللقطة؛ لأنه يبرز الضرب في كل اتجاه حتى يملأ الأسماع والأبصار.

وفي نظم البيت ضرب من التصرف له إيحاؤه ومزيته، كتقديم الظرف «إذا اخترط السيوف» والمفعول «نساءنا» على الفاعل «ضرب» للمبادرة إلى الظرف المحتدم الذي تبرز فيه قيمة ذلك الضرب، والمبادرة إلى غاية ذلك الضرب وهدفه وهو حماية النساء التي هي موضع الشرف والعرض مما يزيد في قيمة الضرب، على أن تأخير الفاعل «ضرب» أتاح وصفه بالأوصاف الدالة على فظاعته وشراسته بما يتناسب مع الغاية منه وهو حماية الأعراض.

(٢) يحرص الشيخ بهذا الكلام على أن يجعل القارئ يشعر بتميّز المجاز العقلي بالمقارنة بينه وبين الإسناد الحقيقي للمعنى نفسه.

(٣) أي: يستقل هذا النوع من المجاز بميزات خاصة به لا تجدها في غيره من ضروب المجاز.

(٤) أي أن الشعراء والكُتَّاب المبدعين يجدون في المجاز العقلي مادة لابتكار صور جديدة؛ لأنه لم يكن جاريًا شائعًا، والشاهدان اللذان ذكرهما الشيخ للفرزدق يعدان نموذجًا لهذا الإبداع.

(٥) لأنه صورة جديدة للإبانة عن المعاني تضاف للصور المشهورة كالاستعارة والكناية.

مطبوعًا مصنوعًا[(١)]، وأن يضعه بعيد المرام قريبًا من الأفهام[(٢)]. ولا يغرنك من أمره أنك ترى الرجل يقول: «أتى بي الشوق إلى لقائك، وسار بي الحنين إلى رؤيتك، وأقدمني بلدك حقٌّ لي على إنسان» وأشباه ذلك مما تجده لسعته وشهرته يجري مجرى الحقيقة التي لا يشكل أمرها، فليس هو كذلك أبدًا[(٣)]، بل يدِق ويلطف حتى يمتنع مثله إلا على الشاعر المُفلق والكاتب البليغ، وحتى يأتيك بالبدعة لم تعرفها، والنادرة تأنق لها.

وجملة الأمر أن سبيله[(٤)] سبيل الضرب الأول الذي هو مجاز في نفس اللفظ وذات الكلمة، فكما أن من الاستعارة والتمثيل عاميًّا مثل: رأيت أسدًا، ووردت بحرًا، وشاهدت بدرًا، وسلَّ من رأيه سيفًا ماضيًا[(٥)]، وخاصيًّا لا يكمل له كل أحد مثل قوله: «وسالت بأعناق المطي الأباطح» كذلك الأمر في هذا المجاز الحكمي[(٦)].

[هل يلزم في كل مجاز عقلي أن يكون للفعل فاعل حقيقي؟]

واعلم أنه ليس بواجب في هذا أن يكون للفعل فاعل في التقدير إذا أنت نقلت الفعل إليه عُدْتَ به إلى الحقيقة، مثل أنك تقول في: ﴿رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦] «ربحوا في تجارتهم»،

---

(١) أي أن الشاعر المبدع يأتي به مطبوعًا دون تكلف أو تعمد، ومع ذلك ففيه براعة الصياغة والصنعة الشعرية.

(٢) أي أن كونه مطبوعًا يجعله واضح الدلالة على المعنى المراد، لكنه في الوقت ذاته بعيد المرام، فلا يكون متاحًا لكل شاعر.

(٣) لما ذكر الشيخ أن هذا النوع من المجاز يكون بعيد المرام، وأنه ليس في متناول كل أحد احترس بأن مما لا ينافي هذا ولا يقدح فيه أن تجد منه شواهد قد اشتهرت وشاعت حتى جرت مجرى الحقائق مثل ما ذكره، وفي هذا تنبيه إلى فكرة نقدية مهمة لا تخص المجاز العقلي، ولكن تتناول سائر المجازات، وهي أن الصور المجازية إذا كثرت واشتهرت وشاعت فقدت بريقها وجرت مجرى الحقائق في اعتياد الناس لها وإلفها وعدم الالتفات إليها.

(٤) يعود الضمير في «سبيله» على المجاز الحكمي، ولما ذكر الشيخ قبل أن منه شواهد اشتهرت حتى صارت كالحقائق، ذكر هنا أنه لا بدع في ذلك، فإنه كالاستعارة منه العامي والخاصي.

(٥) هذا المثال ذكر فيه طرفا التشبيه «الرأي والسيف»، فليس من الاستعارة عند المتأخرين، ولكنه نوع من التجريد، وهو أن ينتزع المشبه به من المشبه حتى كأن المشبه هو الأصل، وذلك للمبالغة في التشبيه، فالأصل أن يقال: «رأيه كالسيف»، ولكنه عدل عنه إلى «سلَّ من رأيه سيفًا...» ونظيره من الشواهد المطروحة للتجريد على وجه التشبيه: «لي من فلان صديق حميم» و«لقيت من فلان أسدًا».

(٦) فالعامي مثل ما سبق من قولهم: «أقدمني بلدَك حقٌّ لي على فلان»، والخاصي كقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾، وقول الفرزدق: «سقاها خروق... إلخ» والخاصي درجات كما هو معروف.

وفي «يحمي نساءنا ضربٌ»: «نحمي نساءنا بضرب»[١]، فإن ذلك لا يتأتى في كل شيء. ألا ترى أنه لا يمكنك أن تثبت للفعل في قولك: «أقدمني بلدَكَ حقٌّ لي على إنسان» فاعلاً سوى الحق[٢]، وكذلك لا تستطيع في قوله:

وصـــــيّرني هـــــواك وبي لَحَيْنِـــــي يُضرب المثـــــل[٣]

وقوله:

يزيُـــــدك وجهُـــــه حُســـــنًا إذا مـــــا زدتَـــــه نظـــــرا[٤]

أن تزعم أن لـ«صيرني» فاعلاً قد نُقل عنه الفعل، فجعل للهوى كما فُعل ذلك في «رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ» و«يحمي نساءنا ضربٌ» ولا تستطيع كذلك أن تقدِّر ليزيد في قوله: «يزيدك وجهه» فاعلاً غير الوجه، فالاعتبار إذن بأن يكون المعنى الذي يرجع إليه الفعل موجودًا في الكلام على حقيقته[٥].

---

(١) الفاعل الحقيقي هنا ضمير مستتر في «نحمي» يعود للمتكلم.

(٢) حاصل هذا أنه ليس بلازم في كل مجاز إسنادي أن يكون هناك فاعل حقيقي يمكن الرجوع إليه؛ لأن ذلك إن أمكن في بعض الشواهد، مثل قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾- إذ يمكن القول في غير القرآن: فما ربحوا في تجارتهم- فإن هناك شواهد أخرى لا يمكن فيها ذلك كقولهم: «أقدمني بلدك حق لي على فلان»؛ إذ ليس في الإمكان إثبات فاعل غير الحق... إلخ.

(٣) ورد في «بغية الإيضاح» أن البيت لأبي عبد الله محمد بن المبارك اليزيدي، وقبله:

أتيتُك عائذًا بك مِنْ كَ لمّا ضاقت الحِيَلُ

والحين: الهلاك، وقد عقد المعنى بسوء الترتيب، وأصله: وصيرني هواك لحيني، وبي يُضرب المثل.
وقد استشهد الشيخ به على أنه ليس بلازم في كل مجاز إسنادي أن يكون للفعل فاعل حقيقي يمكن الرجوع إليه؛ إذ لا نستطيع أن نزعم للفعل (صيّرني) فاعل حقيقي نقل عنه إلى الفاعل المجازي «هواك».

(٤) المعنى أنه لا يمل النظر إليه، وقد أسند أبو نواس «والبيت له» الزيادة للوجه تجوزًا من إسناد الفعل إلى سببه للإشعار بقوة تلك السببية حتى كأنها استقلت بالفعل، والشاهد فيه كسابقه.

(٥) يعني يكفي في شواهد التجوز الإسنادي التي يصعب تقدير الفاعل الحقيقي فيها أن يكون المعنى أي: المصدر الذي يرجع إليه الفعل موجودًا، كالقدوم في: «أقدمني بلدك حق لي على فلان»... إلخ، ودليل التجوز الإسنادي حينئذٍ هو العرف وإحساس النفس به ثم لا يكون هذا التجوز في الفعل، فلا يكون حينئذٍ إلا في إسناد الفعل إلى الفاعل.
وقد استدرك الرازي على وجهة عبد القاهر هذه؛ لأن الفعل يستحيل وجوده من غير فاعل، أما الشاهد الأول «أقدمني بلدك حق...» فالإسناد فيه حقيقي؛ لأن المقصود بالفاعل هو الداعي وهو هنا الحق، وأما قوله: «يزيدك وجهه حسنًا»، فهو تجوز في الإسناد لكن للزيادة فاعل حقيقي يمكن تقديره =

معنى ذلك أن القدوم في قولك: «أقدمني بلدك حقٌّ لي على إنسان» موجود على الحقيقة، وكذلك الصيرورة في قوله: «وصيرّني هواك» و«الزيادة» في قوله: «يزيدك وجهه» موجودتان على الحقيقة، وإذا كان معنى اللفظ موجودًا على الحقيقة لم يكن المجاز فيه نفسه، وإذا لم يكن المجاز في نفس اللفظ كان لا محالة في الحكم، فاعرف هذه الجملة وأحسن ضبطها حتى تكون على بصيرة من الأمر.

ومن اللطيف في ذلك قول حاجز بن عوف:

أبي عَـــبَرَ الفـــوارسَ يـــوم داجٍ ... وعمِّـــي مالـــكٌ وضـــع السِّـــهاما[1]

فلـــو صـــاحَبْتِنا لرضـــيتِ عنـــا ... إذا لم تَغْبُـــق المئـــةُ الغلامـــا

يريد إذا كان العام عام جَدْب وجفّت ضروع الإبل وانقطع الدَّرّ حتى إنْ حلب منها مائة لم يحصل من لبنها ما يكون غبوق غلام واحد. فالفعل الذي هو «غَبَقَ» مستعمل في نفسه على حقيقته، غير مخرج عن معناه وأصله إلى معنى شيء آخر، فيكون[2] قد دخله مجاز في

= وهو الله تعالى، وكذلك القول في سائر الأمثلة المذكورة. [راجع: نهاية الإيجاز، ت بكري شيخ أمين، ١٧٨، ١٧٩، دار العلم، بيروت] والخطيب يرى أن الفعل في المجاز العقلي واجب أن يكون له فاعل حقيقي، قد يكون ظاهرًا كما في قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾، وقد يكون خفيًا لا يظهر إلا بعد تأمل، ففي: «سرتني رؤيتك» أصله: «سرني الله وقت رؤيتك»، وفي «أقدمني بلدك حق لي...» أصله: «أقدمتني نفسي لأجل حق لي»، وعلى ذلك فهو يرى في الشواهد التي لا يمكن فيها ظهور الفاعل الحقيقي عند عبد القاهر، يرى أن الفاعل فيها موجود، لكنه يحتاج إلى تأمل. [راجع: بغية الإيضاح، (١/ ٥٢)، مكتبة الآداب، ١٤٢٠هـ].

(١) عبر الفوارس: ميزهم وخبرهم وأحسن اختيارهم، كناية عن حسن الاستعداد للقتال، وداج: اسم موضع، وقد أضيف اليوم إليه لشهرته حيث شهد حسن بلائهم، ووضع السهاما: كناية عن الاستعداد للقتال، وتغبق: من الغبوق وهو شرب اللبن في العشي، والخطاب للمحبوبة يفتخر بشجاعة قومه في البيت الأول، وكرمهم المفهوم من البيت الثاني؛ لأنها إذا صاحبتهم فرضيت منهم جودهم وقت الشدة والقحط -وحين لا تكفي المئة من الإبل شرب غلام- فما بالهم وقت اليسر والرخاء.
والشاهد في «تغبق المائة الغلاما»؛ حيث أسند الغبوق للمائة من الإبل إسنادًا مجازيًا؛ لأن أصله: «إذا لم يغبق القوم الغلام من الإبل المائة»، لكنه تجوز بإسناد الغبوق إلى الإبل، وذلك للتأكيد على ندرة اللبن في ضروعها، بسبب الجفاف وشدة القحط، فالفعل نفسه على حقيقته، ولكن التجوز في إسناده إلى ما ليس له، وفي هذا الشاهد لطف ودقة وندرة، فهو من الخاصي.

(٢) «فيكون» معطوف على «غير مُخرج عن معناه...»، فالمعطوف يشارك المعطوف عليه في النفي أي أن معناه: فلا يكون قد دخله مجاز.

نفسه، وإنما المجاز في أن أسند إلى الإبل وجعل فعلاً لها، وإسناد الفعل إلى الشيء حكم في الفعل، وليس هو نفس معنى الفعل[١]؛ فاعرفه.

[من أسباب لطف المجاز الحكمي وغموضه]

واعلم أن من سبب اللطف[٢] في ذلك أنه ليس كل شيء يصلح لأن يتعاطى فيه هذا المجاز الحكمي بسهولة، بل تجدك في كثير من الأمر، وأنت تحتاج إلى أن تهيئ الشيء[٣] وتصلحه لذلك بشيء تتوخاه في النظم، وإن أردت مثالاً في ذلك؛ فانظر إلى قوله:

تناسَ طِلابَ العامرية إذ نأتْ ... بأسجَحَ مِرْقالِ الضحى قلقِ الضَّفْر

إذا ما أحسَّتْهُ الأفاعي تحيّزتْ ... شواةُ الأفاعي من مُثَلَّمةٍ سُمر

تجوب له الظلماء عينٌ كأنها ... زجاجةُ شَرْبٍ غيرُ ملأى ولا صِفْر[٤]

يصف جملاً ويريد أن يهتدي بنور عينه في الظلماء، ويمكنه بها أن يخرقها ويمضي فيها،

---

(١) هذه الجملة خلاصة المراد من الفقرة، وحاصلها أن التجوز كائن في الحكم المسند لا في المسند نفسه.

(٢) لما استشهد بالبيت السابق لما لطف ودق من المجاز الحكمي انتقل إلى ذكر بعض من أسباب اللطف والدقة في شاهد آخر.

(٣) أي: تهيئ الكلام وتصلحه بتصرف تتوخاه في النظم.

(٤) السجحاء من الإبل: التامة طولاً وعرضًا [اللسان]، ومرقال الضحى: السريعة دون فتور، والضفر: ما شد به البعير من الشعر المضفور، وقلقه: يعني ضموره من طول المسير حتى يكاد ينحل، وتحيزت شواة الأفاعي: تلوت وتقبضت جلود الأفاعي، كناية عن سرعتها وتجنبها طريق البعير، «من مثلمة سمر» أي: خشية مناسم البعير التي تشققت حوافها من طول المسير، وتجوب في الأصل من الجوب وهو القطع والشق، فاستعاره لنفاذ الرؤية وحدتها، وكأنها تشق حجاب الظلام، وصفر: خالية.

والشاعر يجرد من نفسه شخصًا يحثه على نسيان العامرية بعدما بعدت، والتسلي عنها بالرحيل عن موطن الذكريات بواسطة بعير له من الصفات ما يجعله يجدّ في المسير دون توقف، ولا فرق عنده بين ليل ونهار؛ لأن له عينًا قوية الإبصار يشق بها الظلام، لكنه جعل العين هي التي تشق وتجوب عن طريق ذلك التجوز في الإسناد.

وقد لطف نظمه وغمض حتى يحتاج إلى أن تمهد له بما يصلحه، ويجعل له مساغًا، فلولا أنه علق «له» بـ«تجوب» لما صحَّ إسناده إلى «عين»، ولما ظهرت ملامح ذلك الإسناد المجازي بدليل أنه لو حذف الجار والمجرور، فقال: تجوب الظلماء عين لكانت مطلق عين أو كانت مجازًا مرسلاً بعلاقة الجزئية، وله معنى غير مراد، على أن تنكير «عين» يتيح وصفها بذلك التشبيه الذي يؤكد المراد من التجوز الإسنادي وهو إظهار الانبهار بتلك العين، وكأنها قد استقلت بشق حجاب الظلام، وقد شبَّه تلك العين في صفائها ودوران شعاعها وانعكاسه بزجاجة خمر لا هي ممتلئة ولا هي فارغة، والمعروف عن الخمر الصفاء حتى يكاد يضيء، فينعكس شعاع الجزء الممتلئ على الجزء الخالي في حركة تموجية مبهرة.

ولولاها لكانت الظلماء كالسَّد [١] والحاجز الذي لا يجد شيئًا يفرُجُه به، ويجعل لنفسه فيه سبيلاً. فأنت الآن تعلم أنه لو لا أنه قال: «تجوب له» فعلق «له» بـ«تجوب» لما صلحت «العين» لأن يسند «تجوب» إليها، ولكان لا تتبين جهة التجوز في جعل «تجوب» فعلاً للعين كما ينبغي.

وكذلك تعلم أنه لو قال مثلاً: «تجوب له الظلماء عينه» لم يكن له هذا الموقع، ولاضطرب عليه معناه، وانقطع السِّلك من حيث كان يُعييه حينئذٍ أن يصف العين بما وصفها به الآن، فتأمل هذا واعتبره، فهذه التهيئة وهذا الاستعداد في هذا المجاز الحكمي نظير أنك تراك في الاستعارة التي هي مجاز في نفس الكلمة وأنت تحتاج في الأمر الأكثر إلى أن تمهد لها وتقدم أو تؤخر ما يعلم به أنك مستعير ومشبه، ويفتح طريق المجاز إلى الكلمة. ألا ترى إلى قوله:

وصاعقةٍ من نصله ينكفي بها ... على أرؤس الأقران خمس سحائب [٢]

عني بخمس السحائب أنامله، ولكنه لم يأت بهذه الاستعارة دفعة، ولم يرمها إليك بغتة، بل ذكر ما ينبع عنها ويستدل به عليها، فذكر أن هناك صاعقة [٣]، وقال: «من نصله» فبيَّن أن

(١) يقول ابن فارس: «كل حاجز بين الشيئين سد بفتح السين» [راجع: مقاييس اللغة]، والفعل «تجوب» بمعنى تقطع وتشق هو الذي دل على تشبيه الظلماء بالسد والحاجز، حذف المشبه به وأوقع لازمه «تجوب» على الظلماء، وذلك على سبيل الاستعارة المكنية، فهذه من الصور النادرة التي يجتمع فيها المجاز العقلي والاستعارة المكنية مع اختلاف المحل، فالمكنية في «الظلماء» التي شبهت بالسد والحاجز بقرينة الفعل «تجوب»، والمجاز العقلي في إسناد هذا الفعل إلى «عين»؛ لأن الأصل أن يقال: يشق البعير الظلام بعين.. فقد تآزرت الصياغة المحكمة والتصوير الغزير في رسم صورة فذة لجسارة هذا البعير الذي يصل الليل بالنهار ولا يهاب الظلام، على أن المجاز العقلي من لطف النظم ودقته بحيث لا تتحدد ملامحه من غير الجار والمجرور «له»، فهو كالقرينة في الاستعارة وكالترشيح.

(٢) البيت للبحتري يمدح فيه بالشجاعة والجود، أما الشجاعة فمن صدر البيت في «وصاعقة»، وأما الجود فمن عجزه «خمس سحائب»، وقد ربط بينهما ربطًا حسنًا؛ لأن الصاعقة أي: الضربة القاتلة التي يهوي بها بسيفه على رءوس أعدائه إنما ينكفي بها أصابعه التي تمتد بالخير لأوليائه، وفي ذلك من الإبهار والإدهاش ما فيه، وهو يشير إلى أن ذلك الممدوح لا يصعق أعداءه رغبة في إراقة الدماء؛ لأن تلك الأصابع التي تهوي بتلك الضربات الصاعقة هي نفسها التي تمتد بالخير العميم إلى سائر الناس.

والشيخ يستشهد بنظير لما سبق في المجاز العقلي الذي يمهد له بما يدل عليه كالاستعارة ها هنا؛ حيث مهد لها بأكثر منه قرينة تدل عليها.

(٣) من البيِّن أن حديث الشيخ هنا عن القرينة التي تسبق الاستعارة، فتمهد لها لكن «صاعقة» لا يبدو من أول الأمر أنها قرينة للاستعارة في «خمس سحائب» إلا بعد استيعاب كونها استعارة أخرى للضربة القاتلة بقرينة «من نصله» أي: من نصل سيفه، وبعد متابعة القرائن الأخرى التي ترشح للاستعارة قبلها، وتدل على الاستعارة بعدها في تآلف عجيب وترابط غريب. =

تلك الصاعقة من نصل سيفه، ثم قال: «أرؤس الأقران» ثم قال: «خمس» فذكر الخمس التي هي عدد أنامل اليد، فبان من مجموع هذه الأمور غرضه.

وأنشدوا لبعض العرب:

فـــإن تَعَـــافُوا العـــدل والإيمانـــا ... فـــإن في أيمانـنـــــا نيرانــــــا [١]

يريد أن في أيماننا سيوفا نضربكم بها، ولولا قوله أولاً: «فإن تعافوا العدل والإيمان»، وأن في ذلك دلالة على أن جوابه أنهم يُحاربون ويُقسرون على الطاعة بالسيف، ثم قوله: «فإن في أيماننا» لما عقل مراده[٢]، ولما جاز له أن يستعير النيران للسيوف؛ لأنه كان لا يعقل الذي يريد، لأنا وإن كنا نقول: «في أيدينا سيوف تلمع كأنها شُعَلُ نارٍ»، كما قال:

ناهضـــتهم والبارقـــات كأنهـــا ... شُـــعَلٌ عـــلى أيـــديهم تتلهـــب [٣]

فإن هذا التشبيه لا يبلغ مبلغ ما يُعْرَف مع الإطلاق[٤] كمعرفتنا؛ إذ قال: «رأيت أسدًا»

= ودعك من نقد بعض شراح التلخيص لعبد القاهر قوله: «عني بخمس السحائب أنامله» بحجة أن الأنامل أكثر من خمس، وإنما هي الأصابع، فهذا نقد الذي يتمسك بحرفية النص لإمكان حمل «أنامل» على المجاز المرسل بعلاقة الجزئية؛ حيث ذكر الأنامل وقصد الأصابع لما في الأنامل من دلالة على الخير والعطاء أكثر من أصابع.

(١) «تعافوا» من عافه يعافه عيافة: كرهه [المصباح]، والبيت شاهد ثانٍ لنظير المجاز العقلي الذي يحتاج أن تمهد له بما يدل عليه، فها هنا استعارة النيران للسيوف، وهي استعارة لا تدرك إلا بما تقدمها في قوله: «فإن تعافوا العدل والإيمان»، لأنهم إذا كرهوا العدل والإيمان فماذا يكون جزاؤهم سوى الحرب، وماذا يكون في الأيمان التي تحارب سوى السيوف التي شبهت بالنيران، لقد تقدمت القرينة الكاشفة عن تلك الاستعارة، وكذلك من المجاز العقلي ما يحتاج إلى أن تقدم له بما يكشف عنه ويدل عليه ويحدد ملامحه كما سبق في «تجوب له الظلماء عين...».

(٢) «لما عقل مراده» جواب «لولا»، ويفهم مما في حيز لولا أن قرينة الاستعارة أمران: الأول: «تعافوا العدل...»؛ لأن كراهية العدل والإيمان تستدعي القتال، والقتال يكون بالسيوف لا بالنيران، الثاني «في أيماننا».

(٣) البارقات: هي السيوف اللامعات كأنها البرق في بياضه، وهي استعارة شائعة جرت مجرى الحقائق، لهذا ساغ أن ينتقل منها إلى التشبيه بالشعل، ولقد استشهد به عرضًا للدلالة على أن استعارة النار للسيوف ربما يغمض رغم ما ورد عند العرب من تشبيه السيوف بالشعل، فهذه الاستعارة في حاجة ماسة للتمهيد لها.

(٤) أي أن هذا التشبيه عند الإجمال بواسطة الاستعارة لا يبلغ في الوضوح مبلغ «رأيت أسدًا، ولقيت شمسًا...» لهذا احتاج إلى التمهيد له بالقرينة الكاشفة كما في «فإن في أيماننا نيرانا».

أنه يريد الشجاعة، وإذا قال: «لقيت شمسًا وبدرًا» أنه يريد الحسن، ولا يقوى تلك القـوة[(١)]؛ فاعرفه.

[التفريق بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي]

ومما طريق المجاز فيه الحُكْم قول الخنساء:

ترتـع مـا رتَعَـتْ حتـى إذا ادّكـرتْ ... فـــإنما هـــي إقبـــالٌ وإدبـــارُ[(٢)]

وذاك أنها لم ترد بالإقبال والإدبار غير معناهما، فتكـون[(٣)] قـد تجـوزت في نفـس الكلمـة، وإنما تجوزت في أن جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر، ولغلبة ذاك عليها واتصاله منها، وأنه لم يكن لها حال غيرهما، كأنها قـد تجسـمت مـن الإقبـال والإدبـار، وإنـما كـان يكـون المجـاز في نفـس الكلمة لو أنها كانت قد استعارت «الإقبال والإدبار» لمعنـى غـير معناهمـا الـذي وُضِـعا لـه في اللغة، ومعلوم أن ليس الاستعارة مما أرادته في شيء.

[هل يمكن تخريج المجاز الحكمي على تقدير مضاف؟]

واعلم أن ليس بالوجه أن يُعَدّ هذا[(٤)] على الإطـلاق مُعَـدًّ مـا حُـذف منـه المضـاف وأقيم

---

(١) «ولا يقوى» معطوف على «لا يبلغ مبلغ ما يعرف على الإطلاق».

(٢) هذا البيت جزء من صورة كلية تشبه الخنساء فيها نفسها بعد موت أخيها وتردد حالها بين الذهول لحظة والتذكر لحظات ترتاع فيها وتفزع بحال بقرة وحشية فقدت ابنها، فهي تذهل عنه ما رتعت مرعاها حتى إذا تذكرت فزعت وولهت، وقد كنّى عن هذا الفزع والوله بصورة صادقة هي الإقبال والإدبار. واستشهد به الشيخ في سياق التفريق الحاسم بين المجاز اللغوي في الكلمة وبين المجاز العقلي في الإسناد، فقد ذكر أنه لا تجوز في نفس الإقبال والإدبار؛ لأنهما وردا على حقيقتهما، وإنما التجوز في إسنادهما إلى ضمير تلك البقرة حتى كأنها لكثرة إقبالها وإدبارها قد تجسمت من الإقبال والإدبار.

(٣) عطف بـ«الفاء» على الفعل المنفي في «لم ترد»، والمعطوف على المنفي منفي، أي: فلا تكون قد تجوزت في نفس الكلمة، وصدر الفقرة «وذاك أنها لم ترد بالإقبال والإدبار غير معناهما» جملة قصر بالنفي والاستثناء تؤكد استعمال الإقبال والإدبار على حقيقتيهما.

(٤) يقصد المجاز العقلي في «فإنما هي إقبال وإدبار»، فليس من البلاغة أن يحمل على حذف مضاف، كما يحمل قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾، وقول النابغة وقول الأعرابي، وحديث الشيخ إنما ينصرف إلى بعض شواهد المجاز العقلي التي قيل فيها بحذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، ولا يتناول شواهد أخرى لا يمكن القول فيها بذلك، ولم يرد عن أحد؛ كقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾، وقول الشاعر: «يزيدك وجهه حسنًا».

المضاف إليه مقامه، مثل قوله ﷻ: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[(١)] [يوسف: ٨٢]، ومثل قول النابغة الجعدي:

وكيف تواصل من أصبحتْ خلالتُه كأبي مَرحب[(٢)]

وقول الإعرابي:

حَسِبْتَ بُغَام راحلتي عَناقًا وما هي وَيْبَ غيرِك بالعَنَاق[(٣)]

وإن كنا نراهم يذكرونه حيث يذكرون حذف المضاف، ويقولون: إنه في تقدير: «فإنما هي ذات إقبال وإدبار»[(٤)] ذاك لأن المضاف المحذوف من نحو الآية والبيتين في سبيل ما يُحذف من اللفظ ويراد في المعنى، كمثل أن يحذف خبر المبتدأ، والمبتدأ إذا دلَّ الدليل عليه إلى

---

(١) فإنهم يستشهدون بهذه الآية على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، والتقدير: «واسأل أهل القرية»، وجمهور البلاغيين يحملونه على المجاز المرسل بعلاقة المحلية أو المكانية، حيث ذكر المكان وأريد السكان للإشارة إلى قوة ذيوع خبر السرقة حتى تسرب وانتشر في كل مكان، وربما عدت من المجاز العقلي في النسبة الإيقاعية للغرض نفسه.

(٢) يجرد الشاعر من نفسه شخصًا يخاطبه وينكر عليه بواسطة الاستفهام أن يستمر في مصاحبة من لا يحفظ لهذه الصحبة حقها -وهو ينشد الصداقة الخالصة من أي شيء يشوبها كما يدل لفظ «خلالته» جمع خلة وهي الصداقة المختصة التي ليس فيها خلل [لسان العرب]، وأبو مرحب قيل: هو الرجل الحسن الوجه الذي يلقاك ببشر في مظهره ولا يوافق باطنه ظاهره، فهو مرحب بلسانه حسب، وقيل: إنه من أسماء الذئب، وقيل: هو الظل، ومن شأن الذئب أن يغدر، ومن شأن الظل عدم الثبات، فكلها معانٍ محتملة، وإن كان الثاني أشدها في الإنكار.

وقد أتى الشيخ بهذا البيت لبيان أن المجاز العقلي لا يجوز فيه ما يجوز في هذا الشاهد من تقديره على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه؛ لأن أصله: كيف تواصل من أصبحت خلالته كخلالة أبي مرحب.

(٣) البغام: حنين الناقة لولدها، والعناق: أنثى المعز، ويب غيرك مثل ويبك وويب لك، وويب زيد، وويب له، ومعنى الكل: ألزمه الله ويلاً [القاموس المحيط]، والشاعر يخاطب ذئبًا تبعه عندما استمع إلى حنين الناقة فظنه صوت أنثى الماعز، فيقول له: حسبت بغام راحلتي صوت عناق، وما هو بصوت العناق، والشاعر يتخيل الذئب يسمعه ويفهم كلامه فيخاطبه ويزجره.

وقد استشهد به الشيخ لبيان أن الكلام مبني على حذف مضاف تقديره: «حسبت حنين راحلتي كصوت العناق»، وأن المجاز العقلي في بيت الخنساء ليس من هذا القبيل.

(٤) يعني أن قول الخنساء: «فإنما هي إقبال وإدبار» لا يمكن حمله على حذف مضاف، وإن كان بعض اللغويين يذكرونه حيث يذكرون حذف المضاف.

سائر ما إذا حذف كان في حكم المنطوق به[١].

وليس الأمر كذلك في بيت الخنساء؛ لأنا إذا جعلنا المعنى فيه الآن كالمعنى إذا نحن قلنا: «فإنما هي ذات إقبال وإدبار» أفسدنا الشعر على أنفسنا وخرجنا إلى شيء مغسول، وإلى كلام عاميّ مرذول، وكان سبيلنا سبيل من يزعم مثلاً في بيت المتنبي:

بـدتْ قمـرًا ومالـت خُـوطَ بـانٍ وفاحـت عنـبرًا وَرَنَـتْ غـزالا[٢]

أنه في تقدير محذوف، وأن معناه الآن كالمعنى إذا قلت: «بدت مثل قمر، ومالت مثل خُوط بانٍ، وفاحت مثل عنبر، ورنت مثل غزال» في أنا نخرج إلى الغثاثة، وإلى شيء يعزل البلاغة عن سلطانها، ويخفض من شأنها، ويصد أوجهنا عن محاسنها ويسد باب المعرفة بها وبلطائفها علينا[٣].

فالوجه أن يكون تقدير المضاف في هذا على معنى أنه لو كان الكلام قد جيء به على ظاهره ولم يقصد إلى الذي ذكرنا من المبالغة والاتساع، وأن تجعل الناقة كأنها قد صارت بجملتها إقبالاً وإدبارًا، حتى كأنها قد تجسمت منهما لكان حقه حينئذٍ أن يجاء فيه بلفظ «الذات»[٤].

---

(١) هذه العبارة تعلل منع تقدير حذف مضاف في بيت الخنساء، وتتلخص تلك العلة في أن المضاف يحذف لفظه ويراد معناه، وكأن لم يحذف، كحذف المبتدأ أو حذف الخبر، فلفظه يحذف ومعناه معتبر، ولو طبقنا هذا على بيت الخنساء لكان معناه، فإنما هي ذات إقبال وإدبار، وهو معنى يفسد الشعر، ويذهب بالغرض منه.

(٢) يرصد الشاعر حركة محبوبته ابتداءً من ظهورها مشرقة، ومرورًا بسيرها تتثنى حتى اقتربت ففاحت عنبرًا، ونظرت بطرف عينها، ولو أراد الشاعر إظهار أداة التشبيه لأظهرها، ولكنه طواها وأوقع المشبه به حالاً؛ لأنه لم يشك أنها حين بدت كانت قمرًا، وحين مالت كانت غصن بان، وأن ما فاح منها لم يكن سوى عنبر، وحين رنت لم تكن إلا غزالاً، ولو فسَّرنا الشعر بغير ذلك فقلنا: «بدت مثل قمر، ومالت مثل حوط بان» لهبطنا بخيال الشاعر وأحاسيسه من علو إلى سفل، ولأسأنا إلى الشعر إساءة بالغة، وهذا ما أراده الشيخ.

(٣) هذا الكلام يؤسس لمنهج في نقد الشعر وتحليله، هو المحافظة عند تحليل الشعر على جوهره وعلى دلالات صياغته الفنية، وعدم تجريد معانيه تجريدًا يجور على الصياغة الجمالية، ويقلل من وهج الصور التي جاء عليها الشعر، ويعزل البلاغة عن سلطانها، مثال ذلك أن يقول الشاعر: «بدت قمرًا...» فنفسِّره بمعنى بدت مثل قمر، وهكذا.

(٤) سبق أن قال الشيخ: «واعلم أن ليس بالوجه أن يعد هذا على الإطلاق معد ما حذف منه مضاف»، وهنا يؤكد على هذا المعنى ولكن بالأسلوب الذي يستدرج من قدروا حذف مضاف، وينبههم إلى سوء =

فأما أن يكون الشعر الآن موضوعًا على إرادة ذلك[١] وعلى تنزيله منزلة المنطوق به حتى يكون الحال فيه كالحال في: «حسبت بغام راحتي عناقًا» حين كان المعنى والقصد أن يقول: «حسبت بغام راحلتي بغام عناق»، فمما لا مساغ له عند من كان صحيح الذوق صحيح المعرفة، نسَّابة للمعاني[٢].

فصل

[مسألة لها صلة بعمق التأويل]

هذه مسألة قد كنت عملتها قديمًا، وقد كتبتها ها هنا لأن لها اتصالاً بهذا الذي صار بنا القول إليه، قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧] أي: لمن أعمل قلبه فيما خلق القلب له من التدبر والتفكر والنظر فيما ينبغي أن ينظر فيه، فهذا على أن يجعل الذي لا يعي ولا يسمع ولا ينظر ولا يتفكر كأنه قد عدم القلب من حيث عدم الانتفاع به[٣]، وفاته الذي هو فائدة القلب والمطلوب منه كما يجعل الذي لا ينتفع ببصره وسمعه لا يفكر فيما يؤديان إليه، ولا يحصل من رؤية ما يرى وسماع ما يسمع على فائدة، بمنزلة من لا سمع له ولا بصر[٤].

فأما تفسير من يفسره على أنه بمعنى «من كان له عقل» فإنه إنما يصح على أن يكون قد

= هذا التقدير، فيذكر أن تقدير مضاف محذوف كان يكون له وجه لو أن قول الخنساء جيء به غفلاً على ظاهره، ولم يقصد به إلى المبالغة في تصوير حالها لما تذكرت، وكان يكون لهذا التقدير وجه لو لم يقصد جعل الناقة كأنها قد صارت بجملتها إقبالاً وإدبارًا حتى تجسمت منهما.

(١) حسبما فسروه حين قدروا مضافًا محذوفًا وأظهروه ونزلوه منزلة المذكور.

(٢) صحة الذوق ترجع إلى الطبع، وصحة المعرفة ترجع إلى الممارسة والدربة، ونسابة للمعاني يعني له مهارة وخبرة بالمعاني الشعرية الخاصة، وله قدرة نقدية على معرفة طبقات المعاني والتمييز بينها وتنزيل كل معنى منزلته، فمثل هذا لا يجد مساغًا لتأويل قول الخنساء على حذف مضاف. وليس المقصود بالمعاني هنا: المعاني المجردة؛ لأن ما نحن بصدده من المجاز العقلي في بيت الخنساء تنسب مزيته للمعنى الشعري «الخصوصية» لا للمعنى العقلي المجرد.

(٣) حاصل هذا أنه لا يمكن حمل معنى الآية على ظاهره، وعلى معنى أن من لم يتذكر فليس له قلب، ولكن المعنى على تنزيل من لم يتذكر، ولم ينتفع بقلبه منزلة من ليس له قلب كالجمادات والأموات، فالمسألة على التنزيل والتمثيل، ويقصد الشيخ بهذه المسألة اللفت إلى أهمية عمق التأويل للوقوف على خصوصيات النظم ومزاياه والتحذير من السطحية والأخذ بالظاهر، وهذه مسألة تجمع بين تلك الفصول المتوالية.

(٤) أي: يجعل من لم يتذكر ولم ينتفع بقلبه بمنزلة من ليس له قلب، كما يجعل الذي لا ينتفع ببصره وسمعه بمنزلة من لا سمع له ولا بصر.

أراد الدلالة على الغرض على الجملة، فأما أن يؤخذ به على هذا الظاهر حتى كأن القلب اسم للعقل كما يتوهمه الحشو[(١)]، ومن لا يعرف مخارج الكلام[(٢)] فمحال باطل؛ لأنه يؤدي إلى إبطال الغرض من الآية، وإلى تحريف الكلام عن صورته وإزالة المعنى عن جهته، وذاك أن المراد به الحث على النظر والتقريع على تركه، وذمّ من يخل به ويغفل عنه، ولا يحصل ذلك إلا بالطريق الذي قدمته، وإلا بأن يكون قد جعل من لا يفقه بقلبه ولا ينظر ولا يتفكر كأنه ليس بذي قلب، كما يجعل كأنه جماد وكأنه ميت لا يشعر ولا يحس[(٣)]. وليس سبيل من فسَّر القلب ها هنا على العقل إلا سبيل من فسَّر عليه العين والسمع في قول الناس: «هذا بيِّنٌ لمن كانت له عين ولمن كان له سمع»[(٤)]، وفسَّر العمى والصمم والموت في صفة من يوصف بالجهالة على مجرد الجهل، وأجرى جميع ذلك على الظاهر؛ فاعرفه.

ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم أن يوهموا أبدًا في الألفاظ الموضوعة على المجاز والتمثيل أنها على ظواهرها، فيفسدوا المعنى بذلك، ويبطلوا الغرض، ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة وبمكان الشرف[(٥)].

وناهيك بهم إذا هم أخذوا في ذكر الوجوه، وجعلوا يكثرون في غير طائل، هناك ترى ما

---

(١) الحشو من الكلام: الزيادة التي يستغنى عنها، والحشو من الناس: صغارهم وأراذلهم.

(٢) مخارج الكلام: غاياته ومقاصده أو كيفيات الدلالة على الغايات والمقاصد.

(٣) هذه العبارة تلقي الضوء على علة رفض الشيخ تفسير القلب بمعنى العقل؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون المعنى: إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب يعقل به، وأن من لم يتذكر فقد غاب عقله، وهذا لا يتفق مع الغرض من الكلام الذي هو الحث على النظر والتقريع على تركه، فالتفسير الذي يتفق مع هذا الغرض هو أن من لا يتذكر ولا يتفكر كأن ليس بذي قلب، أي: كأنه جماد أو ميت لا يشعر، ومن هنا نستخلص منهج الشيخ في فهم النص القرآني، وهو استشعار الغرض الذي يرمي إليه، ثم تفسير النص بما يتفق مع ذلك الغرض.

(٤) وهذا يؤدي إلى تفسير هذه الجملة بمعنى: من كانت له عين يبصر بها وسمع يسمع به، وهو تفسير متعجل وأخذ بالظاهر؛ لأن المقصود أن من لا يبصر ولا يسمع كأنه ليس بذي بصر وليس بذي سمع، وكأنه جماد أو ميت لا يبصر ولا يسمع، وهكذا في المثال الذي تلاه.

(٥) هذا الكلام عندما يقوله سني أشعري كعبد القاهر يكون حجة على من ينكرون المجاز في القرآن من أهل السنة، وإن حصرنا الخلاف في أسماء الله وصفاته، وفيما يضاف إلى الله تعالى من الجوارح كاليد والقبضة واليمين، وهل نأخذ فيها بالظاهر أم نؤول بالمجاز، فإن الذي يستقر القلب عليه هو الإيمان والتسليم بما ورد مع تفويض العلم بالمراد منه إلى الله تعالى شأنه.

شئت من باب جهل قد فتحوه، وزند ضلالة قد قدحوا به[١]، ونسأل الله تعالى العصمة والتوفيق.

فصل

[الكناية عن نسبة وقياسها على الكناية عن صفة]

هذا فن من القول دقيق المسلك لطيف المأخذ، وهو أنا نراهم كما يصنعون في نفس الصفة بأن يذهبوا بها مذهب الكناية والتعريض، كذلك يذهبون في إثبات الصفة[٢] هذا المذهب، وإذا فعلوا ذلك بدت هناك محاسن تملأ الطرف[٣]، ودقائق تحجر الوصف، ورأيت هنالك شعرًا شاعرًا وسحرًا ساحرًا، وبلاغة لا يكمل لها إلا الشاعر المفلق والخطيب المِصْقَع[٤].

وكما أن الصفة إذا لم تأتك مصرحًا بذكرها مكشوفًا عن وجهها، ولكن مدلولاً عليها بغيرها كان ذلك أفخم لشأنها، وألطف لمكانها، كذلك إثبات الصفة للشيء تثبتها له إذا لم تُلْقه إلى السامع صريحًا، وجئت إليه من جانب التعريض والكناية والرمز والإشارة[٥] كان له من

(١) لعل هذه هي المرة الوحيدة التي وصم فيها الشيخ بعض سابقيه بالجهل والضلالة، فلا ينظر إليها ولا يعول عليها، ولا ينبغي لدارس أن يقف عندها، بل إن الأمانة تقتضي إشاعة ما غلب على الشيخ من التسامح مع مَن يخالفهم والتماس العذر لهم مع الردود الهادئة القوية.

(٢) يقصد الشيخ بنفس الصفة ما عرف عند المتأخرين بالكناية عن صفة والتي سبق حديثه عنها واستشهاده لها بنحو: «جبان الكلب مهزول الفصيل»، ويقصد بإثبات الصفة ما عرف عند المتأخرين بالكناية عن نسبة، وحديثه عن هذا النوع من الكناية وإن كان متأخرًا، فقد جاء في سياقه الذي يتناول ضروبًا من الكلام يلطف نظمه وتدق صياغته، وتغمض مزيته.

(٣) يقول ابن فارس: الطَّرْف هو تحريك الجفون في النظر، ثم يسمون العين الطرف مجازًا، قال جرير:

إن العيـــون التــي في طرفهـــا مـــرض ... قَتَلْتَنَـــا ثـــم لم يحيـــين قتلانـــا

فالمقصود بمحاسن تملأ الطرف: محاسن تملأ العين، وذلك على تنزيل الحسن المعنوي في الكلام منزلة الحسن الحسي في الأشياء المرئية.

(٤) الشاعر المفلق: الذي يأتي بالأمر العجيب العظيم، وهو من فلق الصبح؛ لأن الظلام ينفلق عنه. والخطيب المصقع: البليغ، وأصله من صقع الديك يصقع، وكأنما سمي البليغ بذلك لجهارة صوته [راجع: معجم مقاييس اللغة].

(٥) جمع الشيخ بين هذه الأسماء واستعملها استعمالاً واحدًا مع الكناية عن نسبة لما فيها من دقة وخفاء؛ لأن الصفة فيها لا تثبت للموصوف بطريقة صريحة مباشرة، ولكن بطريقة تصور لزوم الصفة للموصوف، وهي طريقة فريدة؛ لأنها تجسد الصفة أو الصفات المراد إثباتها، ثم تنسبها بطريقة غير مباشرة وفيها خفاء.

الفضل والمزية، ومن الحسن والرونق ما لا يقل قليله، ولا يجهل موضع الفضيلة فيه.

وتفسير هذه الجملة وشرحها: أنهم يرومون وصف الرجل ومدحه، وإثبات معنى من المعاني الشريفة له، فيدعون التصريح بذلك، ويكنون عن جعلها فيه بجعلها في شيء يشتمل عليه ويتلبس به، ويتوصلون في الجملة إلى ما أرادوا من الإثبات لا من الجهة الظاهرة المعروفة، بل من طريق يخفى ومسلك يدق، ومثاله قول زيادِ الأعجم:

إن السماحة والمروءة والندى ... في قبةٍ ضُرِبتْ على ابن الحشرج[1]

أراد كما لا يخفى أن يثبت هذه المعاني والأوصاف خلالاً للممدوح وضرائب فيه، فترك أن يصرِّح فيقول: إن السماحة والمروءة والندى لمجموعة في ابن الحشرج أو مقصورة عليه أو مختصة به، وما شاكل ذلك مما هو صريح في إثبات الأوصاف للمذكورين بها، وعدل إلى ما ترى من الكناية والتلويح[2]، فجعل كونها في القبة المضروبة عليه عبارة[3] عن كونها فيه، وإشارة إليه، فخرج كلامه بذلك إلى ما خرج إليه من الجزالة، وظهر فيه ما أنت ترى من الفخامة، ولو أسقط هذه الواسطة من البين[4] لما كان إلا كلامًا غفلاً وحديثًا ساذجًا.

فهذه الصنعة في طريق الإثبات هي نظير الصنعة في المعاني إذا جاءت كنايات عن معانٍ أخر، نحو قوله:

وما يك فيَّ من عيبٍ فإني ... جبان الكلب مهزول الفصيل[5]

---

(١) يريد أن هذه الصفات الخلقية التي تعني الجود عن طيب نفس وكمال خلق وسعة عطاء -قد اختص الممدوح باجتماعها فيه وصدورها عن طبيعة فيه لا تفارقه حتى كأنها من شدة ملازمتها له قد تجسدت مصاحبة له في قبة مضروبة، وقد كنَّى بذلك عن ثبوت تلك الصفات للممدوح ثبوتًا أكيدًا فيه اختصاص ودوام، ومعنى ذلك أن الكناية عن نسبة تعتمد على صورة استعارية مكنية؛ إذ شبه تلك الصفات بما يتجسد، حذف المشبه به ورمز إليه بـ«في قبة»، وهذه الطريقة في إثبات الصفة هي سبب اللطف والخفاء.

(٢) التلويح: نوع من الكناية تكثر فيها الوسائط بين المكنى به والمكنى عنه، فيكون فيه زيادة خفاء، واستعماله في هذا السياق مناسب لما في الكناية عن نسبة من زيادة خفاء.

(٣) عبارة تعني كناية.

(٤) يعني: لو أسقط هذه الطريقة من التعبير والبيان لكان المعنى غفلاً ساذجًا.

(٥) هذا البيت من التمدح بما يشبه الذم؛ إذ بدأ بما يوهم أنه سيأتي في الجواب بصفة معيبة ففاجأنا بصفة محمودة بواسطة الكناية التي يأتي فيها بالدليل على دعواه والبرهان على معناه، وقد أتى الشيخ بهذه الكناية عن صفة ليقيس عليها في الصنعة نوعًا آخر من الكناية لم يكن معروفًا قبله، وإنما قاس على =

فكما أنه إنما كان من فاخر الشعر، ومما يقع في الاختيار لأجل أنه أراد أن يذكر نفسه بالقرى والضيافة، فكنى عن ذلك بجبن الكلب وهزال الفصيل، وترك أن يصرح فيقول: «قد عرف أن جنابي مألوف وكلبي مؤدب لا يهر في وجوه من يغشاني من الأضياف، وأني أنحر المتالي من إبلي[١]، وأدع فصالها هزلى، كذلك[٢] إنما راقك بيت زياد؛ لأنه كنى عن إثباته السماحة والمروءة والندى كائنة في الممدوح بجعلها كائنة في القبة المضروبة عليه.

[من التناول النقدي للفكر البلاغي: صور الكناية عن المعنى الواحد]

هذا، وكما أن من شأن الكناية الواقعة في نفس الصفة أن تجيء على صور مختلفة، كذلك من شأنها إذا وقعت في طريق إثبات الصفة أن تجيء على هذا الحدّ، ثم يكون في ذلك ما يتناسب كما كان ذلك في الكناية عن الصفة نفسها.

تفسير هذا أنك تنظر إلى قول يزيد بن الحكم يمدح به يزيد بن المهلب، وهو في حبس الحجاج:

أصبح في قيدك السماحةُ والمجـ ـــدُ وفضلُ الصلاحِ والحسَبُ[٣]

= هذا الشاهد خاصة من شواهد الكناية عن الصفة لتعدد الوسائط فيه حتى زاد خفاؤه، وفي الكناية عن نسبة زيادة خفاء، فجبن الكلب يستلزم استمرار زجره، وهذا يستلزم استمرار تردد الناس ذهابًا ومجيئًا، وهذا يستلزم الجود والإطعام، وهزال الفصيل يستلزم فقد أمه، وهذا يستلزم نحرها للضيوف، وهذا يستلزم جود الممدوح.

(١) المتالي: الأمهات من النوق التي تتلوها أولادها وتتبعها.

(٢) حاصل هذا أن الصنعة في الكناية عن النسبة كالصنعة في الكناية عن الصفة التي تتعدد فيها الوسائط والمقصود بالصنعة إثبات الصفة بطريقة فيها تغطية، وأنه كما راقك «جبان الكلب مهزول الفصيل»؛ لأنه كنى عن المعنى المقصود ولم يأت عاريًا غفلاً، فكذلك راقك بيت زياد الأعجم؛ لأنه كنى عن إثبات ما أثبت من الصفات، ولم يثبتها بشكل صريح مألوف.
وهكذا يقرب الشيخ الكناية عن النسبة التي لم تكن معلومة في بيئته بقياسها على كناية كانت معلومة هي الكناية عن الصفة التي تعددت فيها الوسائط.

(٣) يمدح ابن الحكم صاحبه ابن المهلب بأربع صفات، فيثبتها له بطريق الكناية؛ إذ يجعل السماحة والمجد والصلاح والحسب في قيده، وقد حققت هذه الكناية عدة أغراض منها: تأكيد نسبة هذه الصفات إليه، وملازمتها له لا تفارقه حتى في أشد الأوقات عليه، ثم تزيين صورة القيد وتحويله من صورة مكروهة تأباها الطباع إلى صورة محببة مرغوبة، فالقيد الذي هو مظهر ذلٍّ وحبس يصبح مظهر عز ودليل فخر؛ إذ صار ظرفًا تحل فيه تلك الصفات الماجدة. وقد استشهد به الشيخ لفكرة نقدية مهمة هي أن الكناية عن نسبة تأتي على صور مختلفة، لكنها متناسبة لأن طريقة الإثبات متقاربة أو لأن المكنى عنه واحد.

فتراه نظيرًا لبيت زياد وتعلم أن مكان القيد هنا هو مكان القبة هناك، كما تنظر إلى قوله: «جبان الكلب» فتعلم أنه نظير لقوله:

زجـــرت كـــلابي أن يهـــر عقورهـــا[١]

من حيث لم يكن ذلك الجبن إلا لأن دام منه الزجر واستمر حتى أخرج الكلب بذلك عما هو عادته من الهرير والنبح[٢] في وجه من يدنو من دارٍ هو مُرْصَدٌ لأن يَعُسَّ دونها[٣].

[صورة متآلفة للكناية عن المعنى الواحد]

وتنظر إلى قوله: «مهزول الفصيل» فتعلم أنه نظير قول ابن هرمة:

لا أمتـــع العُـــوذ بالفصـــال[٤]

وتنظر إلى قول نصيب:

لعبـــد العزيـــز عـــلى قومـــه	وغـــيرهم مِـــنَنٌ ظـــاهرة
فبابـــك أســـهل أبـــوابهم	ودارك مأهولـــــة عـــامرة
وكلبـــك آنـــس بـــالزائرين	مـــن الأم بالابنـــة الزائـــرة

(١) هرير الكلب: صوته، وهو دون النباح، والعقور: يطلق على كل ما يَعقر من السباع والكلاب [راجع: المصباح، مادة (هرّ)، ومادة (عقر)]، والبيت لعوف بن الأحوص، وصدره: «رفعتُ له ناري فلما اهتدى بها» [راجع: تحقيق دلائل الإعجاز، محمد رضوان الداية، دار قتيبة، ١٩٨٣م، عن المفضليات، ١٧٦]، والشاهد فيه أن الكناية عن صفة تأتي على صور مختلفة ويكون فيها ما يربط بينها حتى تتناسب، فـ«جبان الكلب» نظير: «زجرت كلابي أن يهر عقورها» في الدلالة على الكرم، ويقاس على هذا الكناية عن نسبة في تعدد صورها مع تناسبها.

(٢) يربط الشيخ ربطًا حسنًا بين «جبان الكلب» و«زجرت كلابي»، فيبيِّن أن استمرار زجر الكلب يؤدي إلى جبنه، فلم يكن الجبن إلا بعد استمرار الزجر.

(٣) المقصود بذلك: الضيف الذي يأتي في العسس والظلمة يرصد ويقصد ديار الكرماء ويدنو منها.

(٤) العُوذ: جمع عائذ، وهي كل أنثى وضعت وتكون كذا سبعة أيام، وإنما سمِّيت بهذا للملازمة ولدها إياها أو ملازمتها إياه. [راجع: مقاييس اللغة لأحمد بن فارس]، والفصال: الفصيل وهو ولد الناقة؛ لأنه يفصل عن أمه.

والمعنى أنه يحرم النياق الأمهات من المتعة بمصاحبة أولادها، وهذا يعني نحرها للضيوف، وهذا كناية عن منتهى الجود، وهذه الصورة قريبة من «مهزول الفصيل» في أن الفصيل المهزول هو الذي حرم من لبن أمه وحرمت أمه من المتعة بمصاحبته لنحرها للضيوف، فمادة الصورة من مجال واحد، والمعنى الكنى عنه واحد.

فتعلم أنه من قول الآخر:

يكـاد إذا مـا أبصر الضـيف مقبلاً   يكلمـه مـن حبـه وهـو أعجـم[(١)]

وأن بينهما قرابة شديدة ونسبًا لاصقًا، وأن صورتهما في فرط التناسب صورة بيتي «زياد» و«يزيد»[(٢)].

ومما هو إثبات للصفة على طريق الكناية والتعريض قولهم: «المجد بين ثوبيه، والكرم في برديه»، وذلك أن قائل هذا يتوصل إلى إثبات المجد والكرم للممدوح بأن يجعلهما في ثوبه الذي يلبسه، كما توصل «زياد» إلى إثبات السماحة والمروءة والندى لابن الحشرج بأن جعلها في القبة التي هو جالس فيها، ومن ذلك قوله:

وحيـثما يـك أمـرٌ صـالح فكـنْ[(٣)]

---

(١) البيت لإبراهيم بن هرمة يصف كلبًا ويضمن وصفه الثناء على أصحابه بالكرم بطريق الكناية؛ إذ ذكر أنه يهش للضيف إذا أبصره، ويكاد يكلمه من حبه، وذلك لا يكون إلا لمعرفته بالضيف، وهذا يدل على مجيئه مرة بعد مرة بما يعني كرم صاحبه، وهذه الكناية أصل للكناية قبلها: «وكلبك آنس بالزائرين»، وبينهما قرابة شديدة ونسبًا لاصقًا كما يذكر الشيخ؛ لأن الكلب فيهما مرحب بالضيوف، فما بالك بصاحبه، فالمعنى المكنى عنه واحد في تلك الصورتين المتناسبتين، وبينهما وبين «جبان الكلب» فرق؛ لأن أنس الكلب بالضيوف وحبه لهم نتيجة مَعْرفة وألفة، لكن الجبن نتيجة زجر، والمعنى المكنى عنه في الجميع واحد على كل حال.

(٢) بيت زياد: «إن السماحة والمروءة والندى- في قبة...» وبيت يزيد «أصبح في قيدك السماحة والمجد...» وبينهما ما ترى من فرط التناسب في الصورة وفي الطريقة، وهما من الكناية عن نسبة، والمكنى عنه واحد، ومثلهما في تناسب الصورة -من الكناية عن صفة- «وكلبك آنس بالزائرين» و«يكاد إذا ما أبصر الضيف مقبلاً يكلمه».

ونخرج من هذا إلى تعدد وجوه الشبه بين الكناية عن نسبة والكناية عن صفة: في الصنعة، وفي زيادة الخفاء عند تعدد الوسائط في الثانية، وفي تعدد الصور المكنى بها مع اتفاق المكنى عنه، سواء كانت الصور المكنى بها المتعددة متقاربة مناسبة أم مختلفة اختلافًا ما، فـ«كلبك آنس بالزائرين» ألصق بـ«يكاد إذا ما أبصر الضيف مقبلاً يكلمه...»، و«جبان الكلب» ألصق بـ«زجرت كلابي»، وإن كان المعنى المكنى عنه في الجميع واحدًا، وهذه من النظرات النقدية في الدرس البلاغي والتي أهملها المتأخرون.

(٣) البيت لزهير بن أبي سلمى في مدح هرم بن سنان، وصدره: «هنَّاك ربك ما أعطاك من حسن»، والشاهد فيه: نسبة كل أمر صالح إلى الممدوح بطريق الكناية التي جسدت كل أمر صالح، وجعلت الممدوح يحل في كل مكان يوجد فيه ذلك الأمر، ووراء ذلك اجتماع كل شمائل الخير والمعروف في الممدوح لا تفارقه أبدًا.

ومما جاء في معناه من قوله:

يصير أبانٌ قرين السَّما ح والمكرمات معًا حيث صارا[١]

وقول أبي نواس:

فما جازه جود ولا حل دونه ولكن يصير الجود حيث يصير

كُلُّ ذلك توصُّلٌ إلى إثبات الصفة في الممدوح بإثباتها في المكان الذي يكون فيه، وإلى لزومها له بلزومها الموضع الذي يحله[٢]، وهكذا إن اعتبرت قول الشنفرى يصف امرأة بالعفة:

يبيتُ بمنجاةٍ من اللوْم بيتُهَا إذا ما بيوتٌ بالملامة حُلّت[٣]

وجدته يدخل في معنى بيت «زياد»، وذلك أنه توصَّل إلى نفي اللؤم عنها وإبعادها عنه بأن نفاه عن بيتها وباعد بينه وبينه، وكان مذهبه في ذلك مذهب «زياد» في التوصل إلى جعل السماحة والمروءة والندى في ابن الحشرج بأن جعلها في القبة المضروبة عليه، وإنما الفرق أن هذا ينفي، وذاك يثبت، وذلك فرق لا في موضع الجمع، فهو لا يمنع أن يكونا من نصاب واحد.

ومما هو في حكم المناسب لبيت «زياد» وأمثاله التي ذكرت، وإن كان قد أخرج في صورة أغرب وأبدع قول حسان ﷺ:

---

(١) البيت للكميت يمدح فيه أبانًا بالسماح والمكرمات، ولكنه أثبت له هاتين الصفتين بطريق الكناية عن النسبة، فجعله يتحول ملازمًا لها مقترنًا بها حيث صارا، وكل كناية عن نسبة لإثبات صفة أو صفات تتجسد أو تتشخص فيها تلك الصفات حتى تكون مع الممدوح في مكان واحد لا يفترقان.

(٢) وهذا يؤدي حتمًا إلى تجسد أو تشخص تلك الصفات، ولذلك تجد في كل كناية عن نسبة استعارة مكنية، وعاود النظر إلى الجود في البيت، وكيف يجوز ويحل ويصير، وذلك على تشبيهه بمن يتأتى منه كل ذلك، وهذه الاستعارة جزء أساسي من نسيج تلك الكناية المتميزة.

(٣) يريد أنها تبيت بمنجاة عن التهمة التي يكون الباعث عليها في العادة لؤم، لكنه تحول من نفي تلك الصفة عنها إلى نفيها عن بيتها بواسطة الكناية عن نسبة، وذلك أقوى في وصفها بالنزاهة والعفة؛ لأن نفي اللؤم عن ساحة بيتها أكبر دليل على نفيه عنها، وقد لفت السكاكي إلى سر التعبير بالفعل «يبيت» خاصة للقصد إلى زمان له مزيد اختصاص بالفواحش وهو الليل [راجع: مفتاح العلوم، تعليق زرزور، بيروت، ١٩٨٧م]، وهذا البيت كبيت زياد الأعجم في أسلوب الكناية سوى أن بيت زياد يثبت وبيت الشنفرى ينفي كما ذهب الشيخ.

بَنَى المجد بيتًا فاستقرت عماده   علينا فأعيا الناس أن يتحولا[١]

وقول البحتري:

أو ما رأيت المجد ألقى رحله   في آل طلحة ثم لم يتحول[٢]

ذاك لأن مدار الأمر على أنه جعل المجد والممدوح في مكان، وجعله يكون حيث يكون[٣].

[صور متخالفة للكناية عن المعنى الواحد]

واعلم أنه ليس كل ما جاء كناية في إثبات الصفة يصلح أن يحكم عليها بالتناسب، معنى هذا: أنّ جعلهم الجود والكرم والمجد يمرض بمرض الممدوح، كما قال البحتري:

ظللنا نعودُ الجود مِنْ وَعْكِكَ الذي   وجدْتَ وقلنا اعتلّ عضوٌ من المجد[٤]

---

(١) أراد أن يفتخر بانفرادهم بالمجد واختصاصهم به رغم محاولات الناس انتزاع ذلك المجد منهم، فكنى عن ذلك بكناية عجيبة تعتمد التخييل والتشخيص؛ إذ جعل المجد شخصًا يريد أن يبني له بيتًا أساسه وعماده المكارم والمحامد، وفتش في سائر الناس فلم يجد بغيته إلا في قوم الشاعر، فاستقر فيهم، ونازعهم الناس في ذلك البيت الماجد فأعياهم تحوله، وهي صورة كنائية تثبت المجد لهؤلاء القوم وتخصهم به من وجه فيه إبداع وغرابة لاعتماده على التخييل والتشخيص.

(٢) هذا مثل البيت السابق ومأخوذ منه، سوى أن المجد في بيت حسان أكثر رسوخًا؛ لأنه بنى بيته على عُمد من مكارم هؤلاء القوم، لكن المجد في بيت البحتري مسافر بحث عمن يلقى فيهم رحله، فلم يجد أكرم من آل طلحة، فألقاه فيهم، ثم لم يتحول عنهم؛ لأنه لم يجد أحق منهم، والمنازعة على المجد أظهر في بيت حسان، فكونه لم يتحول رغم هذه المنازعة لدليل على شدة رسوخه فيهم، وقد أتى الشيخ بهذين البيتين لقربهما من بيت زياد في الغاية من الكناية، وهي جعل الممدوح وصفته في مكان واحد لا يفترقان ليكون ذلك دليلاً على لزوم تلك الصفة له واختصاصها به.

(٣) هذا تعليل للحكم الذي قدم به الشيخ للبيتين، وهو أنهما في حكم المناسب لبيت زياد، ولم يكن التناسب بين الأبيات كاملاً؛ لأن الغاية وإن كانت واحدة، فإن هناك فرقًا في الصورة والأسلوب حتى تجد بيت حسان وبيت البحتري أبدع وأغرب من بيت زياد، كما ذكر الشيخ.

(٤) يريد الشاعر نسبة المجد والجود للممدوح بطريق الكناية التي تجعل المجد متجسدًا في ذلك الممدوح، فلما مرض اعتل المجد، فحين كانوا يعودون ذلك الممدوح كانوا في الوقت نفسه يعودون الجود والمجد، ومعلوم أن ليس الجود وحده من شيم المجد، وإنما كانت الزيارة له خاصة للتعريض بافتقاد أهم شيمة من شيم المجد.

والشاهد أن البيت صورة مختلفة عن صور الكناية التي سبقت، وإن كان المكنى عنه واحدًا وهو نسبة المجد والجود للممدوح.

وإن كان يكون القصدُ منه إثبات الجود والمجد للممدوح، فإنه لا يصح أن يقال: إنه نظير لبيت «زياد» كما قلنا ذاك في بيت أبي نواس: «ولكن يصير الجود حيث يصير»، وغيره مما ذكرنا أنه نظير له، كما أنه لا يجوز أن يجعل قوله: «وكلبك أرأف بالزائرين» مثلاً نظيرًا لقوله: «مهزول الفصيل».

وإن كان الغرض منهما جميعًا الوصف بالقرى والضيافة، وكانا جميعًا كنايتين عن معنى واحد؛ لأن تعاقب الكنايات على المعنى الواحد لا يوجب تناسبها، لأنه في عَرُوض[(١)] أن تنّفق الأشعار الكثيرة في كونها مدحًا بالشجاعة مثلاً أو بالجود أو ما أشبه ذلك.

وقد يجتمع في البيت الواحد كنايتان، المغزى منهما شيء واحد، ثم لا تكون إحداهما في حكم النظير للأخرى[(٢)]، مثال ذلك أنه لا يكون قوله: «جبان الكلب» نظيرًا لقوله: «مهزول الفصيل»[(٣)]، بل كل واحدة من هاتين الكنايتين أصل بنفسه، وجنس على حدة، وكذلك قول ابن هرمة:

لا أُمتِّـعُ العـوذ بالفصـالِ ولا ... أبتـاع إلا قريبـةَ الأجـل

ليس إحدى كنايتيه في حكم النظير للأخرى، وإن كان المكنى بهما عنه واحدًا[(٤)]؛ فاعرفه.

وليس لشُعب هذا الأصل وفروعه وأمثلته وصوره وطرقه ومسالكه حدٌّ ونهاية[(٥)]، ومن

(١) من عارضته مثل ما صنع إذا أتيت إليه مثل ما أتى إليك [معجم مقاييس اللغة]؛ فالمعنى أن تعاقب الكنايات على المعنى الواحد لا يوجب تناسبها، فقد تجد صورًا مختلفة للكناية عن المعنى الواحد مثل ما تجد في الأشعار التي تتعدد وتكثر في الغرض الواحد كالمدح بالشجاعة أو الجود أو المروءة... إلخ.

(٢) هذه نفس الفكرة السابقة، لكن الجديد هنا أن الكنايتين متجاورتان في بيت واحد، وهذه تعكس قدرة الشاعر على الإتيان في البيت الواحد بصور كنائية مختلفة والمغزى واحد.

(٣) وقد اجتمعا في قول الشاعر:

ومـا يـك فيَّ مـن عيـب فـإني ... جبـان الكلـب مهـزول الفصـيل

(٤) الكناية الأولى: «لا أمتع العوذ بالفصال»، والثانية: «لا أبتاع إلا قريبة الأجل»، وكونه لا يشتري من النوق إلا قريبة الأجل يعني أنه يشتري ليذبح للضيوف، وهذا كناية عن جوده، ورغم أن الكنايتين فيهما ذبح إلا أن الذبح في الأولى يقع على الأمهات التي تحرم من المتعة بإرضاع ولدها، لكن الذبح في الثانية لأي ناقة يشتريها، ففي الأولى صورة أكثر دلالةً على الإيثار والتضحية والجود، فبين الكنايتين قدر من الاختلاف، وإن كان المكنى عنه واحدًا وهو الجود.

(٥) يعتذر الشيخ في هذه الجملة لعدم استقصاء أمثلة هذا النوع من الكناية وصورها وطرقها لكثرتها وتعذر تتبع كل أمثلتها، وكان حسبه ما قدَّم من شواهد وما يتصل بها من ضبط.

لطيف ذلك ونادره قول أبي تمام:

أَبَـيْنَ فـما يُـزُرْن سـوى كـريم ... وحسـبك أن يَـزُرْن أبـا سـعيد[١]

ومثله وإن لم يبلغ مبلغه قول الآخر:

متـى تخلـو تمـيمٌ مـن كـريم ... ومَسَـلمةُ بـن عمـروٍ مـن تمـيم

وكذلك قول بعض العرب:

إذا الله لم يسـق إلا الكـرام ... فسـقّى وجـوه بنـي حَنْبَـل

وسـقّى ديـارهم بـاكرا ... مـن الغيـث في الـزمن الممحِـل[٢]

وفنٌّ منه غريب قول بعضهم في البرامكة:

سـألت النـدى والجـود مـا لي أراكـما ... تبـدلتما ذُلاً بعـزٍّ مؤيَّـدِ

ومـا بـالُ ركـنِ المجـد أمسى مهـدَّما ... فقـالا أُصِـبْنا بـابن يحيـى محمـد

فقلـت: فهـلا مِـتُّما عنـد موتـه ... فقـد كنـتما عبديـه في كـل مشـهد

---

(١) هذه كناية عن نسبة الكرم إلى أبي سعيد، وهي أبلغ من إثبات الصفة له بطريقة عارية صريحة، ثم إن في الكناية قوة؛ لأنها دعوى مقرونة بالدليل، فالدعوى هي إثبات الكرم للممدوح، والدعوى هي أن الإبل أبين أن يزرن إلا كريم، وحسبك في الدلالة على أنهن إنما يزرن كريمًا أن زيارتهن لأبي سعيد، وهذا أكبر دليل على اختصاصه بالكرم. ولم يبلغ قول الآخر: «متى تخلو تميم من كريم...» مبلغ بيت أبي تمام في اللطف والندرة؛ لأن المكنى عنه في قول الآخر يكاد يكون مكشوفًا، إنه يعني أن تميمًا لا تخلو من كريم، ومسلمة من تميم، فهذا دليل على أنه كريم، ثم أنه يفتقر إلى ما نجده في بيت أبي تمام من تشخص الإبل؛ فهي تعقل وتدرك وتزور، ثم إنها لا تزور إلا كريم، وهل هناك أدل على هذا من أنهن يزرن أبا سعيد، ناهيك عن صياغة الجملة بأسلوب القصر «فما يزرن إلا كريم» ودلالتها على اختصاص الصفة بالموصوف، ولا تجد شيئًا من هذا في «متى تخلو تميم من كريم...».

(٢) البيتان من قصيدة في «الأغاني» (٢٢/ ٢٨٤)، منسوبة لزهير بن عروة المازني -شاعر جاهلي [راجع: تحقيق دلائل الإعجاز، د. محمد رضوان الداية، ص(٢١٨)]، وفيهما كناية عن نسبة الكرم إلى بني حنبل، وهي أبلغ من إثبات الصفة لهم بطريقة مكشوفة مباشرة، ثم إن الكناية أقوى؛ لأنها دعوى مقرونة بالدليل، هذا الدليل هو أن الله إذا لم يسق إلا الكرام سقاهم وسقى ديارهم، وهذا دليل على اختصاصهم بالكرم، ولا يخفى ما في عناصر النظم من تخير حتى يساند بعضه بعضًا، من ذلك تضعيف الفعل «سقى» لتكون السقيا عميمة، ووقوع ذلك على الوجوه لتكون نديّة ناضرة، وتكرار ذلك مع الديار، وكونه باكرًا وفي الزمن الممحل لتكون سقيا صادفت حاجة شديدة إليها.

فقالا: أقمنا كي نعزِّي بفقده ... مسافة يوم ثم نتلوه في غد[١]

فصل

[غموض الفروق الناتجة عن تعدد صور التعبير عن المعنى]

واعلم أن مما أغمض الطريق إلى معرفة ما نحن بصدده[٢] أن ها هنا فروقًا خفية تجهلها العامة وكثير من الخاصة، ليس أنهم يجهلونها في موضع ويعرفونها في آخر، بل لا يدرون أنها هي، ولا يعلمونها في جملة ولا تفصيل. روي عن ابن الأنباري أنه قال: ركب الكنديّ المتفلسف إلى أبي العباس، وقال له: إني لأجد في كلام العرب حشوًا!! فقال له أبو العباس: في أي موضع وجدت ذلك؟

فقال: أجد العرب يقولون: عبد الله قائم، ثم يقولون: إن عبد الله قائم، ثم يقولون: إن عبد الله لقائم، فالألفاظ متكررة والمعنى واحد. فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: «عبد الله قائم» إخبار عن قيامه، وقولهم: «إن عبد الله قائم» جوابٌ عن سؤال سائل، وقوله: «إن عبد الله لقائم» جواب عن إنكار منكرٍ قيامه[٣]، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني. قال: فما أحار المتفلسف جوابًا.

---

(١) هذه من الكنايات الحية لإثبات الصفة؛ إذ تتشخص الصفات المقصودة وتستقل بالحياة، ثم يبلغ الخيال مداه إذ أقام الشاعر حوارًا بينه وبينها، يسألها عما أصابها من ذل وما أصاب المجد من تقويض وتهدم، فتجيب في أسى بأن ذلك كان بهلاك محمد بن يحيى البرمكي، وهذا يعني نسبة تلك الصفات إليه وارتباط وجودها بوجوده، فلما هلك تهدَّمت، وذلك أشبه ببيت البحتري «ظللنا نعود المجد»؛ حيث جعل الجود والمجد يمرضان ويعتلان بمرض الممدوح، ولكن الخيال في رثاء البرامكة أقوى وأكثر حيوية؛ حيث أقام حوارًا بينه وبين الندى والجود، يسألهما فيجيبان في أسى، ولعل هذا هو وجه الغرابة التي قصدها عبد القاهر، وهو يقدم لهذه الأبيات بقوله: «وفن منه غريب».

(٢) هذه الكلمة تدلُّ على أن هناك رابطًا يربط بين تلك الفصول، هو غموض الفروق الناتجة عن تعدد صور التعبير عن المعنى.

(٣) استنبط المتأخرون من هذا الكلام أضرب الخبر التي تنحصر في ثلاثة: الابتدائي الذي يخلو من التوكيد، والطلبي الذي يؤكد بمؤكد، والإنكاري الذي يؤكد بأكثر من مؤكد، لكن اللافت أنه قد ورد مثل الأخير في صدر كلام الكندي «إني لأجد في كلام العرب حشوًا»، وليس جوابًا على منكر ولا على غيره، ولكنه ابتداء كلام، سوى أن قائله كان فيما يبدو واثقًا مما يقول أو يتظاهر بالوثوق، وحاصله أن الخبر قد يؤكد بأكثر من مؤكد، وليس جوابًا على إنكار منكر، ولكنه يعكس حالة خاصة عند المتكلم وربما جاء إنكار المتكلم لما يتوقعه من إنكار المخاطب.

وإذا كان الكندي يذهب هذا عليه حتى يركب ركوب مستفهم أو معترض، فما ظنك بالعامة، ومن هو في عداد العامة ممن لا يخطر شبه هذا بباله؟!

[مواقع «إن» وما يترتب عليها من خصوصيات]

واعلم أن ها هنا دقائق لو أن الكندي استقرى وتصفح وتتبع مواقع «إن»، ثم ألطف النظر وأكثر التدبر لعلم علم ضرورة أن ليس سواءً دخولها وأن لا تدخل، فأول ذلك وأعجبه ما قدمتُ لك ذكره في بيت بشار:

بكِّرا صاحبي قبل الهجير إن ذاك النجاح في التبكير[1]

وما أنشدته معه من قول بعض العرب:

فغنِّها وهي لك الفداء إن غناء الإبل الحُدَاءُ

وذلك أنه هل شيء أبين في الفائدة، وأدل على أن ليس سواءً دخولها وأن لا تدخل أنك ترى الجملة إذا هي دخلت ترتبط بما قبلها وتأتلف معه وتتحد به، حتى كأن الكلامين قد أُفرغا إفراغًا واحدًا[2]، وكأن أحدهما قد سبك في الآخر.

هذه هي الصورة، حتى إذا جئت إلى «إن» فأسقطتها رأيت الثاني منهما قد نبا عن الأول، وتجافى معناه عن معناه، ورأيته لا يتصل به ولا يكون منه بسبيل، حتى تجيء «الفاء» فتقول: «بكِّرا صاحبي قبل الهجير فذاك النجاح في التبكير»، و«غَنِّها وهي لك الفداء، فغناء الإبل الحُداءُ»، ثم لا ترى «الفاء» تعيد الجملتين إلى ما كانتا عليه من الألفة، ولا تردّ عليك الذي كنت تجد بـ«إنّ» من المعنى[3].

[شواهد من القرآن لوقوع «إنّ» استئنافًا]

وهذا الضرب كثير في التنزيل جدًّا، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ

---

(١) يقصد الشيخ أن أول ذلك وأعجبه هو وقوع «إن» في صدر الاستئناف، فقد سبق أن بشارًا صدر الجملة بـ«إن»؛ لأنه بناها أعرابية وحشية، وطريقة العرب الخُلص هي قطع الكلام ثم استئنافه؛ ليحدث بالقطع نوع من الإثارة والاستشراف وبالاستئناف يكون الجواب على ذلك الاستشراف.

(٢) لأن ما بين القطع والاستئناف من الارتباط الشديد كما بين السؤال والجواب، والسؤال والجواب كالشيء الواحد.

(٣) أي أن «الفاء» قد تحقق نوعًا من الربط بين الجملتين، لكنك مع هذا تفتقد معها ما كنت تراه مع «إن» من الألفة والحسن.

زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١]، وقوله عزَّ اسمه: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلاَةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ﴾ [لقمان: ١٧]، وقوله سبحانه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ [التوبة:١٠٣]، ومن أبين ذلك قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مغْرَقُونَ﴾ [هود:٣٧]، [المؤمنون: ٢٧] [١]، وقد يتكرر في الآية الواحدة قوله عزَّ اسمه: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رحِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٣]، وهي على الجملة من الكثرة بحيث لا يدركها الإحصاء.

[محاسن دخول «إنّ» على ضمير الشأن وأمثلته]

ومن خصائصها أنك ترى لضمير الأمر والشأن[٢] معها من الحُسْن واللطف ما لا تراه إذا هي لم تدخل عليه، بل تراه لا يصلح حيث صلح إلا بها، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيِصْبِرْ فَإِنَّ اللهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٩٠]، وقوله: ﴿أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [التوبة: ٦٣]، وقوله: ﴿أَنَّهُ مَن عَمِلَ مِنكُمْ سُوءً بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وقوله: ﴿إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٧]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ﴾ [الحج: ٤٦]، وأجاز أبو الحسن فيها وجهًا آخر وهو أن يكون الضمير في «إِنَّهَا» للأبصار، أضمرت قبل الذكر على شريطة التفسير[٣]. والحاجة في هذا الوجه أيضًا إلى

---

(١) يجمع بين هذه الآيات أن الجمل الواقعة قبل «إن» تدخل في الأوامر والنواهي التشريعية أو الإرشادية والتي من شأنها أن تؤدي إلى استشراف المخاطبين وتساؤلهم عما وراءها، وقد أتت «إن» بمنزلة الجواب عن ذلك الاستشراف، فما بين جملة «إن» وما قبلها من الاتصال والارتباط والألفة والمجاذبة كما بين السؤال والجواب.

(٢) المقصود بالأمر والشأن أو الحال والشأن أو القصة والشأن هو مضمون الجملة بعد الضمير المتصل الذي سمي بهذا الاسم، فقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ﴾ الضمير المتصل بـ«إن» هو ضمير القصة والشأن، والمقصود بالقصة والشأن مضمون الجملة بعد الضمير أي: لا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوب [راجع: التحرير والتنوير لابن عاشور، (١٧/ ٢٨٨)، الدار التونسية للنشر].
ومعناه أن هذا الضمير نوع من الإجمال والإبهام الذي يثير النفس ويشوقها لما بعده من البيان والتوضيح، وشأن البيان بعد الإبهام أن يكون له في النفس موقع حسن يؤدي إلى توكيد المعنى وهذا هو الحسن واللطف الذي ذكره الشيخ لضمير الأمر والشأن، وراجع المعاني التي جاءت بعد ذلك الضمير في الآيات المذكورة لتجد أنها معانٍ ذات خطر حتى تصلح أن تسير سيرورة الأمثال، فهي جديرة بأن يُشَوَّقَ ويُنَبَّه لها ابتداءً بواسطة ذلك الضمير.

(٣) الفرق بين هذا الوجه وما قبله «الأمر والشأن» أن مرجع الضمير في الحال والشأن هو مضمون =

«إِنَّ» قائمة كما كانت في الوجه الأول[١]، فإنه لا يقال: هي لا تعمي الأبصار، كما لا يقال: هو من يتقي ويصبر فإن الله لا يضيع.

فإن قلت: أوليس قد جاء ضمير الأمر مبتدأً به مُعَرًّى من العوامل في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[٢]؟ قيل: هو وإن جاء ها هنا، فإنه لا يكاد يوجد مع الجملة من الشرط والجزاء، بل تراه لا يجيء إلا بـ«إنّ»، على أنهم قد أجازوا في ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ أن لا يكون الضمير للأمر.

ومن لطيف ما جاء في هذا الباب ونادره ما تجده في آخر هذه الأبيات التي أنشدها الجاحظ لبعض الحجازيين:

إذا طَمَعٌ يومًا عَراني قَرَيتُه ... كتائبَ يأسٍ كَرَّها وطرادَها

أكُدُّ ثِمادي[٣]، والمياه كثيرة ... أعالج منها حفرَها واكْتِدادَها

وأرضيَ بها من بحرِ آخرَ إنه ... هو الرِّيُّ أن ترضى النفوسُ ثِمادَها

المقصود قوله: «إنه هو الري»، وذلك أن الهاء في «إنه» تحتمل أمرين:

= الجملة بعده، لكن مرجعه في الوجه الثاني الذي أجازه الأخفش هو «الأَبْصَارُ»، وهذا الاحتمال الذي أجازه خاص بهذه الآية، ﴿فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ...﴾ بسبب تأنيث الضمير وموافقته للأبصار، ولو قال: «فإنه لا تعمى الأبصار» لما صح حمله إلا على الحال والشأن، ولا فرق من جهة البلاغة بين أن يكون مرجع الضمير هو الأبصار أو أن يكون للحال والشأن فيكون مرجعه مضمون الجملة بعده، فالنتيجة واحدة وهي حصول الغاية من الإبهام والإجمال الذي يشوّق لما بعده من بيان، والذي يحسن اقترانه بـ«إن» ليزيد الأمر اهتمامًا.

(١) أي: الوجه الذي وقعت «إنّ» فيه استئنافًا كما في «إن ذاك النجاح في التبكير».

(٢) حاصل هذا الاعتراض المفترض أن ضمير الأمر والشأن جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ من غير «إن»، فهل هذا نقصان في بلاغته؟ والجواب: ليس هذا نقصان في بلاغته؛ لأن خلوه من «إن» إنما يؤثر عليه إذا كان ذلك في جملة الشرط والجزاء، على أن بعض العلماء أجاز أن لا يكون الضمير في سورة «الإخلاص» للأمر والشأن.

(٣) الثّمد: الماء القليل لا مادّ له، وثمدت فلانًا النساء: إذا قطعن ماءه، والشاعر يقصد أنه يجاهد ما قد يطرأ على نفسه من رغبة وطمع باليأس منه رغم أن حظه من الرزق شحيح، وأنه يكد ويتعب حتى يحصل على القليل الذي يرضى به ويقنع، ولا ينظر إلى ما في يد غيره مهما كان كثيرًا، والشاهد فيه اللفت إلى أهمية «إن» إذا اقترن بها ضمير الأمر والشأن، وما فيه من إبهام وإثارة وتشويق لما بعده، حتى يأتي ما بعده ليزيح ذلك الإبهام، ويوضح ذلك الإجمال، فيكون له في النفوس موقع حسن مؤكد كما في البيت الأخير «إنه هو الرى أن ترضي».

أحدهما: أن تكون ضمير الأمر[١]، ويكون قوله: «هو» ضمير «أن ترضى»، وقد أضمره قبل الذكر على شريطة التفسير. الأصل: «إن الأمر أن ترضى النفوسُ ثمادَها الريُّ»، ثم أضمر قبل الذكر كما أضمرت «الأبصار» في: ﴿فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَي الأَبْصَارُ﴾ على مذهب أبي الحسن، ثم أتى بالمضمر مصرحًا به في آخر الكلام، فعلم بذلك أن الضمير السابق له وأنه المراد به.

والثاني: أن تكون الهاء في «إنه» ضمير «أن ترضى» قبل الذكر، ويكون «هو» فصلاً، ويكون أصل الكلام: «إن ترضى النفوس ثمادها هو الرِّيُّ»، ثم أُضمر على شريطة التفسير. وأي الأمرين كان فإنه لا بدَّ فيه من «إنّ» ولا سبيل إلى إسقاطها، لأنك إن أسقطتها أفضى ذلك بك إلى شيء شنيع، وهو أن تقول: «وأرضي بها من بحر آخر هو هو الريّ أن ترضى النفوس ثمادها».

هذا، وفي «إن» هذه شيء آخر يوجبُ الحاجة إليها، وهو أنها تتولى من ربط الجملة بما قبلها نحوًا مما ذكرت لك في بيت «بشار»، ألا ترى أنك لو أسقطت «إن» والضميرين معًا، واقتصرت على ذكر ما يبقى من الكلام لم تقله إلا بـ«الفاء»؛ كقولك: «وأرضي بها من بحر آخر، فالريّ أن ترضى النفوس ثمادها[٢]».

فلو أن الفيلسوف قد كان تتبع هذه المواضع لما ظنَّ الذي ظنَّ[٣]. هذا، وإذا كان «خلف الأحمر» وهو القدوة ومَنْ يُؤْخذ عنه، ومَن هو بحيث يقول الشعر فينحله على الفحول الجاهليين، فيخفى ذلك له، ويجوز أن يشتبه ما نحن فيه عليه حتى يقع له أن ينتقد على

---

(١) أي: ضمير الأمر والشأن الذي يقصد به مضموم الجملة بعده.

(٢) أي أن أهمية «إن» لا يقتصر على اقترانها بضمير الأمر والشأن، ولكن لها في تلك الشواهد أهمية أخرى تتصل بموقعها مما قبلها، فهي وسيلة اتصال وربط سواء وقعت استئنافًا إذا كانت مكسورة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيِصْبِرْ فَإِنَّ اللهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾، أم كان له موقع إعرابي إذا كانت مفتوحة كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّهُ مَن عَمِلَ مِنكُمْ سُوءً بِجَهَالَةٍ﴾.

وفي قول بعض الحجازيين: «... إنه هو الريّ...» وقعت «إن» في صدر استئناف فربطت بينه وبين ما قبله على أكمل وأحسن ما يكون بدليل أنك لو أسقطتها ووضعت مكانها «الفاء» لوقعت على كلام هابط.

(٣) أي: لو أن الكندي تتبع مواضع «إن» وعلم ما فيها من مزايا لما وقع فيما وقع فيه حين ظن أن في كلام العرب حشوًا.

«بشار»، فلا غرو أن تدخل الشبهة في ذلك على «الكندي»[(١)].

[«إن» تهيئ النكرة وتصلحها للابتداء بها]

ومما تصنعه «إنَّ» في الكلام أنك تراها تهيئ النكرة وتصلحها لأن يكون لها حكم المبتدأ، أعني أن تكون محدَّثًا عنها بحديثٍ مِنْ بعدِها، ومثال ذلك قوله:

إن شـــــواءً ونشـــــوةً وخبـــب البـــازل الأَمُـــون[(٢)]

قد ترى حسنها وصحة المعنى معها، ثم إنك إن جئت بها من غير «إن» فقلت: «شواء ونشوة وخبب البازل الأمون» لم يكن كلامًا، فإن كانت النكرة موصوفة، وكانت لذلك تصلح أن يبتدأ بها، فإنك تراها مع «إنّ» أحسن، وترى المعنى حينئذٍ أولى بالصحة وأمكن، أفلا ترى إلى قوله:

إن دهـــرًا يُلـــفّ شـــملي بسُـــعْدَي لزمـــان يَهُـــمّ بالإحســـان[(٣)]

ليس يخفى -وإن كان يستقيم أن تقول: «دهر يلف شملي بسعدي دهر صالح- أن ليس الحالان على سواء[(٤)]، وكذلك ليس يخفى أنك لو عمدت إلى قوله:

---

(١) يعني لا عجب أن تغمض مزية «إن» في كلام العرب على الفيلسوف الكندي، فقد غمض مثله على خلف الأحمر، وهو مَن هو علمًا بالشعر، وذلك في موقفه من:

بكَـــرا صـــاحبي قبـــل الهجـــير إن ذاك النجـــــاح في التبكـــــير

فقد ظنَّ أن «الفاء» أوفق من «إن»، وتمنى على بشار أن يقول:

بكَـــرا صـــاحبي قبـــل الهجـــير بكَـــرا فالنجـــاح في التبكـــير

وعبد القاهر ينبِّه بهذا إلى أن مزايا النظم قد تغمض على الخواص، وذلك عنده يضم عدة فصول.

(٢) البيت من شعر سلمى بن ربيعة التيمي، وخبر «إن» في البيت الخامس: «من لذة العيش... إلخ»، والخبب: ضرب من السير السهل السريع، والبازل: البعير الذي تناهت قوته، والأمون: التام الخلق. والشاهد فيه: أهمية «إن» للنظم، فقد هيأت النكرة وجعلتها صالحة للابتداء بها، ولولاها لما صحَّ الكلام، وفضلا عن هذا فقد جعلت للكلام مذاقًا وحسنًا.

(٣) يلف شملي: يجمعنا بعد افتراق، ومعنى البيت يشعر بأن الدهر جار عليه من قبل وأنه يهم بالإحسان إليه، وهذا البيت صحَّ فيه الابتداء بالنكرة لوصفها بالجملة الفعلية، ومع ذلك فقد أضفت «إنّ» عليه حسنًا وتمكنًا.

(٤) يعني وإن كان يستقيم الكلام من غير «إن»، فليس وجودها كعدمه؛ لأنها حين توجد تحسِّن النظم، وتجعله أولى بالصحة وأمكن.

إن أمـــــرًا فادحًـــــا عــــن جــــوابي شَـــغَلَكْ[١]

فأسقطت منه «إنّ» لعدمت منه الحسن والطُّلاوة والتمكن الذي أنت واجُده الآن، ووجدت ضعفًا وفتورًا.

[«إنّ» تُغني عن الخبر]

ومن تأثير «إنّ» في الجملة أنها تغني إذا كانت فيها عن الخبر في بعض الكلام، ووضع صاحب «الكتاب» في ذلك بابًا، فقال: «هذا بابُ ما يحسن عليه[٢] السكوت في هذه الأحرف الخمسة لإضمارك ما يكون مستقرًّا لها وموضعًا لو أظهرته، وليس هذا المضمر بنفس المظهر، وذلك: «إن مالاً» و«إن ولدًا» و«إن عددًا» أي: «إن لهم مالاً» فالذي أضمرت هو «لهم»، ويقول الرجل للرجل: «هل لكم أحد؟ إن الناس أَلْبٌ عليكم»[٣]، فتقول: «إنّ زيدًا وإن عمرًا» أي «لنا»، وقال الأعشى:

إنّ مَحَـــلاً وإنّ مُـــرْتَحَلاَ وإن في السَّـفْر إذا مَضَـوْا مَهْـلا[٤]

ويقول: «إن غيرها إبلاً وشاءً» كأنه قال: «إن لنا أو عندنا غيرها»، قال: وانتصب الإبل والشاء كانتصاب الفارس إذا قلت: «ما في الناس مثله فارسًا»، وقال: ومثل ذلك قوله: «يا ليت أيام الصبا رواجعا»[٥].

---

(١) البيت لأم السليك بن السُّلكة ترثي ولدها، والشاهد فيه كالذي سبقه، ويضيف الشيخ تجربة عملية تؤكد أهمية «إن» في تحسين النظم بأنك لو عمدت إلى هذا البيت، فأسقطت منه «إن» لعدمت منه الحسن والطلاوة، ووجدت ضعفًا وفتورًا.

(٢) التعبير بالحسن في «هذا باب ما يحسن عليه السكوت...» مرحلة تتجاوز الصحة، وكان سيبويه النحوي بلاغيًّا في مثل هذه اللمحات التي كان عبد القاهر يحرص عليها.

(٣) الناس ألبٌ وإِلب وتألّبوا: اجتمعوا في الشر [معجم مقاييس اللغة].

(٤) يمدح بالوفرة والسعة، فإن لهم محلاً يستقرون، وإن لهم مرتحلا يسافرون حيث شاءوا، فلا يكون ارتحالهم لضيق وحاجة، ثم إن في السفر أي القوم المسافرون مهلاً أي: تؤدة أو تقدمًا، فهو من ألفاظ الأضداد [معجم مقاييس اللغة].
والشاهد هو حسن حذف الخبر مع «إن» بدليل أنها لو سقطت لسقط معها الكلام، وما كان له معنى، فبناء الكلام يستلزم وجود «إن» عند حذف الخبر، ثم إن لهذا الحذف قيمة تتجلى فيما يترتب عليه من التعميم والتفخيم، وقد جاء في «الإيضاح»: «أي: إن لنا محلاً في الدنيا، وإن لنا مرتحلاً عنها إلى الآخرة» [الإيضاح بتعليق البغية، (١/ ١٣١)]، وهو تفسير لا ينظر للسياق الذي يدل الشطر الثاني عليه.

(٥) أتى الشيخ بهذا الشاهد لبيان أن حذف الخبر مع «إنّ» له نظير مع «ليت» و«ألا» في: «ألا ماءً =

قال: فهذا كقولهم: «ألا ماءً باردًا» كأنه قال: «ألا ماء لنا باردًا»، وكأنه قال: «يا ليت أيام الصبا أقبلت رواجع».

فقد أراك في هذا كله أن الخبر محذوف، وقد ترى حسن الكلام وصحته مع حذفه وترك النطق به. ثم إنك إن عمدت إلى «إنّ» فأسقطتها وجدت الذي كان حَسُنَ من حذف الخبر لا يحسن أو لا يسوغ، فلو قلت «مال» و«عدد» و«محل» و«مرتحل» و«غيرها إبلاً وشاءً» لم يكن شيئًا. ذلك أن «إن» كانت السبب في أَنْ حَسُن حذف الذي حذف من الخبر، وأنها حاضنَتْه، والمترجِم عنه والمتكفل بشأنه[1].

[هل تصلح «الفاء» في موضع «إن»؟]

واعلم أن الذي قلنا في «إن» من أنها تدخل على الجملة من شأنها إذا هي أسقطت منها أن يحتاج فيها إلى «الفاء»[2] لا يطرد في كل شيء وكل موضع، بل يكون في موضع دون موضع، وفي حال دون حال، فإنك قد تراها قد دخلت على الجملة ليست هي مما يقتضي «الفاء»، وذلك فيما لا يحصى كقوله تعالى: **﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ ۞ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾** [الدخان: ٥١، ٥٢]، وذاك أن قبله: **﴿إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ﴾** [الدخان: ٥٠]، ومعلوم أنك لو قلت: «إن هذا ما كنت به تمترون، فالمتقون في جنات وعيون» لم يكن كلامًا، وكذلك قوله: **﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾**[3] [الأنبياء: ١٠١]؛ لأنك لو قلت: **﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لاَ يَسْمَعُونَ﴾** [الأنبياء: ١٠٠]، فـ«الذين سبقت لهم منا الحسنى» لم تجد لإدخالك الفاء فيه وجهًا، وكذا قوله: **﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ**

= باردًا»، والتقدير: «ألا ماء لنا باردًا»، و«يا ليت أيام الصبا أقبلت رواجع»، ويبدو أن حسن الحذف مع «ليت» و«ألا» لا يبلغ مبلغه مع «إن»، فهو مع هاتين ضرب من الإيجاز والتخفف على كل حال، وانظر إلى «قد» الدالة على التقليل في كلامه عقبها «وقد ترى...».

(١) يعني «إن» هي التي سوغت حذف الخبر، وحين حذف فهي الدالة عليه، وهذا معنى أنها حاضِنَتُه والمترجم عنه.

(٢) سبق في قول بشار: «.... إن ذاك النجاح في التبكير» أنه وإن أمكن الربط بـ«الفاء»، فإنها تفتقد إلى ما كنت تجده مع «إن» من الألفة والحسن، وهنا يضيف أن الربط بـ«الفاء» مكان «إن» لا يطرد، فليس كل موضع جاء بأن تصلح مكانه «الفاء».

(٣) يجمع بين هذين الشاهدين [من سورتي الدخان والأنبياء] وقوع «إن» في صدر استئناف يبتدئ الحديث عن مصير الناجين بعد الحديث عن مصير الهالكين، فمن شأنه أن يصدر بأن للتوثيق والطمأنة والتبشير، ولا تصلح «الفاء» لعدم قصد العطف أو التفريع أو التعليل في مثل هذا الموقع.

أَشْرَكُوا إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الحج: ١٧]، «الَّذِينَ آمَنُوا» اسم «إن»، وما بعده معطوف عليه، وقوله: «إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» جملة في موضع الخبر، ودخول الفاء فيها محال؛ لأن الخبر لا يعطف على المبتدأ، ومثله سواءً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لاَ نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً﴾ [الكهف: ٣٠] [١].

فإذن، إنما يكون الذي ذكرنا في الجملة من حديث اقتضاء «الفاء» إذا كان مصدرها مصدر الكلام يُصَحَّح به ما قبله، ويحتج له، ويتبيَّن وجه الفائدة فيه[٢]. ألا ترى أن الغرض من قوله: «إن ذاك النجاح في التبكير» جُلُّه أن يبين المعنى في قوله لصاحبته: «بكِّرا»، وأن يحتج لنفسه في الأمر بالتبكير، ويبيِّن وجه الفائدة فيه؟[٣]

وكذلك الحكم في الآية التي تلوناها، فقوله: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] بيان للمعنى[٤] في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾ [الحج: ١]، ولِـمَ أُمروا بأن يتقوا، وكذلك قوله: ﴿إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] بيان للمعنى في أمر النبي ﷺ بالصلاة، أي: بالدعاء لهم، وهذا سبيل كل ما أنت ترى فيه الجملة يحتاج فيها إلى «الفاء»[٥]؛ فاعرف ذلك.

[«إنَّ» لها أصل في الجواب]

فأمَّا الذي ذُكر عن أبي العباس من جعله لها جواب سائل إذا كانت وحدها، وجواب

---

(١) إذن هذان الشاهدان يجمع بينهما وقوع «إن» في صدر جملة الخبر لحاجتها إلى التأكيد، ولا يصلح مكانها «الفاء»؛ لأن الخبر لا يعطف على المبتدأ.

(٢) هذا هو ما سمَّاه المتأخرون بالاستئناف البياني أو شبه كمال الاتصال.

(٣) حاصل هذه الفقرة أن «الفاء» لا تصلح في موضع «إن» إلا إذا كان ما بعدها يحتج به للأمر قبلها، ويبين وجه الفائدة فيه، مثل: «إن ذاك النجاح في التبكير»؛ إذ يصلح فيه أن نقول: «فذاك النجاح في التبكير»؛ لأنه حجة للأمر قبله «بكِّرا صاحبي...»، وإن كانت «الفاء» مع صلاحيتها لهذا تفتقد إلى ما نجده في «إن» من أنس وألفة، كما ذكر الشيخ في موضع سابق.

(٤) ومن أجل هذا سمَّاه المتأخرون استئنافًا بيانيًّا، والبيان لا يخلو من تعليل واحتجاج، وفي الفقرة السابقة ما يدل على في كلام الشيخ على أن الجملة الثانية يحتج بها للأمر قبلها، والأصل في الاستئناف البياني أن يترك العطف، ويحسن تأكيده بـ«إن»، لكن الشيخ يتحدث حديثًا افتراضيًّا فيما لو سقطت «إنَّ»، فإن «الفاء» هي التي تسعف بالربط في الاستئناف البياني.

(٥) أي: فيما لو سقطت منها «إن» افتراضًا، فإن الجملة تحتاج إلى بديل يربط بينها وبين ما سبق، و«الفاء» تسعف بهذا الربط، وإن لم يكن لها حسن «إن».

منكر إذا كان معها اللام[١]، فالذي يدل على أن لها أصلاً في الجواب أنا رأيناهم قد ألزموها الجملة من المبتدأ والخبر إذا كانت جوابًا للقسم نحو: «والله إن زيدًا منطلق»، وامتنعوا من أن يقولوا: «والله زيد منطلق».

ثم إنا إذا استقرينا الكلام وجدنا الأمر بينًا في الكثير من مواقعها[٢] أنه يقصد بها إلى الجواب؛ كقوله تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا ۞ إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ**﴾ [الكهف: ٨٣-٨٤]، وكقوله ﷻ في أول السورة: ﴿**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ**﴾ [الكهف: ١٣]، وكقوله تعالى: ﴿**فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ**﴾ [الشعراء: ٢١٦]، وقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ الله**﴾ [غافر: ٦٦]، وقوله: ﴿**وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ**﴾ [الحجر: ٨٩]، وأشباه ذلك مما يعلم به أنه كلامٌ أُمر النبي ﷺ بأن يجيب به الكفار في بعض ما جادلوا وناظروا فيه[٣]، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿**فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [الشعراء: ١٦]، وذاك أنه يعلم أن المعنى: فأتياه فإذا قال لكما: ما شأنكما وما جاء بكما وما تقولان؟[٤] فقولا: إنا رسول رب العالمين، وكذا قوله: ﴿**وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ من ربِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [الأعراف: ١٠٤] هذا سبيله[٥].

---

(١) يقصد ما ورد في جواب المبرد على الفيلسوف الكندي، ومنه: «إن عبد الله قائم» تأتي في الجواب على سؤال سائل، «وإن عبد الله لقائم» تأتي في الجواب على المنكر، وعبد القاهر يؤيد مجيء «إن» في الجواب مطلقًا، ويستدل على أن لها أصلاً في الجواب بوقوعها في جواب القسم إذا كان جملة اسمية.

(٢) هذا يدل على أن عبد القاهر كان يبني أحكامه على الاستقراء الذي يتتبع الكثير من الشواهد ليستخلص منها الحكم، ولا يشترط لذلك كل الشواهد، والحكم الذي استخلصه هنا هو مجيء «إن» في الجواب على جدال مجادل أو سؤال سائل، وذلك لحاجة الجواب إلى تأكيد، و«إن» من أقوى الوسائل المؤكدة؛ لأنها تتصدر الجملة، فتهيئ النفس لتقبل ما يليها من المعنى بثقة ويقين واطمئنان.

(٣) يدلُّ على هذا مجيء «إنَّ» مقترنة بالأمر «قل» قبلها في أربع من هذه الشواهد، ولا تكون كذلك إلا في الجواب على استفسار أو جدال يحتاج الجواب عليه إلى التأكيد، أما قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ**﴾، فإنه بمنزلة الجواب؛ لأن جملة ﴿**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ**﴾ تأتي قبلها، فتثير النفس استشرافًا وسؤالاً لمعرفة ذلك النبأ، وسواء كانت جملة «إنَّ» جوابًا صريحًا أو بمنزلة الجواب، فإنه من الاستئناف البياني الذي يحتاج إلى توكيد، وتكون «إنَّ» في صدره لها موقع حسن.

(٤) هذا السؤال المقدر المحكي عن فرعون يدل عليه السياق وبناء الكلام مؤكدًا، فقولهما: ﴿**إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ خبر مؤكد بـ«إن» بما يدل على أنه جواب سؤال، وليس كلامًا ابتدائيًا.

(٥) أي أن جملة الاستئناف المؤكدة بـ«إن» لا تكون كذلك إلا كانت جوابًا لسؤال، وهو هنا مقدر تدل الآية السابقة عليه، وهي قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ بَعَثْنَا مِن بَعْدِهِم مُّوسَى بِآيَاتِنَا**﴾ [الأعراف:١٣]، فكأن =

ومن البيِّن في ذلك قوله تعالى في قصة السحرة: ﴿قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ﴾ [الأعراف:١٢٥]، وذلك لأنه عيانٌ[١] أنه جواب فرعون عن قوله: ﴿آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَن آذَنَ لَكُمْ﴾ [الأعراف: ١٢٣]، فهذا[٢] هو وجه القول في نصرة هذه الحكاية[٣].

ثم إن الأصل الذي ينبغي أن يكون عليه البناء هو الذي دوِّن في الكتب من أنها للتأكيد، وإذا كان قد ثبت ذلك فإذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن في خلافه البتة، ولا يكون قد عقد في نفسه أن الذي تزعم أن كائن غير كائن[٤]، وأن الذي تزعم أنه لم يكن كائن، فأنت لا تحتاج هناك إلى «إن»، وإنما تحتاج إليها إذا كان له ظن في الخلاف، وعقد قلب على نفي ما تثبت أو إثبات ما تنفي، ولذلك تراها تزداد حسنًا إذا كان الخبر بأمر يبعد مثله في الظن[٥]، ولشيء قد جرت عادة الناس بخلافه؛ كقول أبي نواس:

عليك باليأس من الناس ... إن غني نفسك في اليأس[٦]

فقد ترى حسن موقعها، وكيف قبول النفس لها، وليس ذلك إلا لأن الغالب على الناس

= فرعون سأل عن قصد موسى وغرضه، وماذا يريد، فكان قوله: ﴿وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ من ربِّ الْعَالَمِينَ﴾، وبهذا يتبيَّن أن السؤال المقدر لا يكون من مطلق مخاطب، ولكن من مخاطب مقصود وهو شريك في الموقف.

(١) «عيان» أي: ظاهر للعين، وهو مصدر عاين.

(٢) يعود اسم الإشارة إلى حمل كلام فرعون على الاستفهام في «آمنتم به...»، فيكون كلام السحرة جوابًا صريحًا على ذلك السؤال، ومن هذه الشواهد يتبيَّن أن الاستئناف قد يكون جوابًا على سؤال مقدر، وقد يكون جواب سؤال ظاهر، وفي كلتا الحالتين يؤكد بـ«إن» طالما ورد في مواقف المجادلة والمعارضة.

(٣) تحدَّث الشيخ قبل ذلك بمائة صفحة تقريبًا وفي باب «الفصل والوصل» عن الاستئناف سواء ورد مسبوقًا بسؤال صريح أم كان مسبوقًا بسؤال مفهوم من فحوى الكلام والحال، وكانت بعض شواهد الاستئناف هناك مؤكدة بـ«إن» وأكثرها من غير «إن»، أما شواهد الاستئناف هنا فكلها وردت بـ«إن»؛ لأن الحديث عنها في هذا السياق هو المقصود أصالةً، ثم إن مجيئها مع الاستئناف ضرب من ضروبها، وشكل من أشكالها في النظم.

(٤) أي أن هذا المخاطب لا يعتقد خلاف ولا عكس الخبر الذي تورده، فلا يعتقد نفي ما أثبت ولا إثبات ما نفيت.

(٥) أي: تحسن «إن» إذا كان المخاطب مخالفًا للخبر الذي تورده، وتزداد حسنًا إذا كان الخبر من شأنه أن ينكر، وكان مثله ينكر لمخالفته العادة.

(٦) المعنى واضح، وجملة «إن غني نفسك في اليأس» استئنافية مؤكدة لما قبلها، والمجيء بـ«إن» فيها على أحسن ما يكون موقعًا؛ لأن الخبر الذي دخلت عليه من شأنه أن ينكره الناس عليه؛ لأن الناس للناس.

أنهم لا يحملون أنفسهم على اليأس، ولا يَدَعون الرجاء والطمع، ولا يعترف كل أحد ولا يسلِّم أن الغنى في اليأس، فلما كان كذلك كان الموضع موضع فقر إلى التأكيد، فلذلك كان من حسنها ما ترى، ومثله سواءً قول محمد بن وهيب:

أجارتنـــا إن التعفّـــفَ باليـــاس وصـــبرًا عـلى اسـتدرار دنيـا بإبســاس
حريّـــان أن لا يَقْـــذفا بمذلّـــة كـــريما، وأن لا يُحْوِجـــاه إلى النـــاس
أجارتنـــا إن القِـــداحَ كـــواذبٌ وأكثـر أسـباب النجـاح مـع اليـاس[(١)]

هو كما لا يخفى كلامٌ مع مَنْ[(٢)] لا يرى أن الأمر كما قال، وبل ينكره ويعتقد خلافه، ومعلوم أنه لم يقله إلا والمرأة تحدوه وتبعثه على التعرض للناس[(٣)].

ومن لطيف مواقعها أن يدعي على المخاطب ظنٌّ لم يظنه، ولكن يراد التهكم به، وأن يقال: «إن حالك والذي صنعت يقتضي أن تكون قد ظننت ذلك»، ومثال ذلك قول الأول:

جـــاء شـــقيقٌ عارضـــا رُمْحَـــهُ إن بنـــي عمِّـــك فـــيهم رمـــاح[(٤)]

يقول: إن مجيئه هكذا مدلاً بنفسه وبشجاعته قد وضع رمحه عَرْضًا دليل على إعجاب شديد، وعلى اعتقاد منه أنه لا يقوم له أحد حتى كأن ليس مع أحد منّا رمحٌ يدفعه به، وكأنا كلنا عزل.

---

(١) الإبساس: أن يمسح ضرع الناقة لتسكن له وتدر، وهو يقصد التعفف عن سؤال الناس باليأس من تعاونهم وتعطفهم، ثم الصبر على شح الدنيا عليه حتى يأتي الفرج، فهذان حريان بأن يعيش كريمًا عزيزًا. والقداح: السهام وهي نوعان: نوع يرمى به، ونوع يُستقْسَم به، وكانوا يكتبون على القداح «افعل» و«لا تفعل»، فإذا أرادوا الخروج لأمر اقترعوا عليه بهذه القداح، فما خرجت به القرعة عملوا به، وكان ذلك من بدع الكهّان [راجع: القاموس والمعجم الوسيط]، والشاعر يكني بالقداح كواذب عن حسم أمره وعدم تردده في الخروج للسعي والكد وعدم الاتكال والتعرض لذل السؤال.

(٢) يقصد أن مجيء الكلام مؤكدًا بـ«إن» في «إن التعفف باليأس... إلخ» من أجل مخاطب لا يرى ما يراه، بل ينكر أن التعفف باليأس، ويعتقد أن الناس للناس.

(٣) يؤكد الشيخ أن الدافع للتوكيد هو وجود مخاطب منكر هو جارته تلك التي يناديها، والتي كانت تحثه على التعرض للناس، فهذا النداء قرينة على وجود مخاطب منكر هو الباعث للتوكيد، ولولا هذه القرينة لأمكن القول بأن الدافع النفسي للتوكيد هو أن يسجل قوة إحساسه ويقينه بما يراه.

(٤) البيت لحجل بن نضلة، كما في «معاهد التنصيص» (١/ ٧٢)، وكان من عادة العرب أن من دخل على القوم عارضًا رمحه كان ذلك إدلالاً بالقوة وزهوًا بالشجاعة، وكان دليلاً على سوء التقدير، وكأنه ظنَّ أن القوم عُزل من السلاح، وقد استدعى هذا التهكمُ به، وذلك بتنزيله منزلة من ظنَّ أن بني عمه عطل من الرماح، وكل هذا دلت «إنّ» عليه.

وإذا كان كذلك وجب إذا قيل: إنها جواب سائل أن يشترط فيه أن يكون للسائل ظنٌّ في المسئول عنه على خلاف ما أنت تجيبه به(١)، فأما أن يجعل مجرد الجواب أصلاً فيه فلا؛ لأنه يؤدي إلى أن لا يستقيم لنا إذا قال الرجل: «كيف زيد»؟ أن تقول: صالح، وإذا قال: أين هو؟ أن تقول: في الدار، وأن لا يصح حتى تقول: «إنه صالح»، و«إنه في الدار»، وذلك ما لا يقوله أحد(٢).

[«إنّ» مع «اللام» لزيادة التأكيد عند الإنكار]

وأما جعلها إذا جمع بينها وبين «اللام»، نحو: «إن عبد الله لقائم» للكلام مع المنكر، فجيد لأنه إذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة إلى التأكيد أشدّ، وذلك أنك أحوج ما تكون إلى الزيادة في تثبيت خبرك إذا كان هناك من يدفعه وينكر صحته إلا أنه ينبغي أن يعلم أنه كما يكون للإنكار قد كان من السامع، فإنه يكون للإنكار يعلم أو يرى أنه يكون من السامعين(٣).

وجملة الأمر أنك لا تقول: «إنه لكذلك» حتى تريد أن تضع كلامك وضع من يَزع فيه عن الإنكار(٤).

[التوكيد بـ«إنّ» لغرض يتصل بالمتكلم نفسه]

واعلم أنها قد تدخل للدلالة على أن الظن قد كان منك أيها المتكلم في الذي كان أنه لا يكون(٥)، وذلك قولك للشيء هو بمرأى من المخاطب ومسمع: «إنه كان من الأمر ما ترى،

---

(١) من قوله: «وإذا كان كذلك» يقصد أن هذا التوكيد قد لا يكون جوابًا على سائل، ولكن إذا قيل: إنه جواب سائل، فمن الواجب حينئذٍ تنزيل ذلك السائل منزلة من ظنَّ أن بني عمه عزل من الرماح، حتى يكون للتأكيد في الجواب موقع وسبب، وإلا لو كان التوكيد في الجواب أصلاً فيه من غير أن يكون هناك ظن مخالف من السائل لكان التوكيد في كل جواب قاعدة فيه، وهذا لا يكون، وقد ورد الجواب من غير توكيد لعدم وجود ما يدعو إليه في كثير من آيات القرآن الكريم؛ كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٤].

(٢) حاصله أن القول بأن كل جواب أصل في التوكيد لا بدَّ منه يؤدي إلى تخطيء ما ورد من الجواب من غير توكيد مع كونه صحيحًا، كما يؤدي إلى تصويب ما ورد من الجواب مؤكدًا مع عدم حاجته إلى التوكيد.

(٣) يعني كما تكون «إنّ» مع «اللام» لدفع الإنكار الذي كان من السامع في الماضي، فإنهما يكونان لدفع الإنكار الذي يتوقع أن يكون من السامعين في الحال أو المستقبل.

(٤) وزعه عن كذا يزعه وزعًا: كفه ورده عنه.

(٥) يعني قد تدخل «إن» لغرض يتعلق بالمتكلم هو الدلالة على أن الشيء الذي كان يظن وقوعه قد ثبت =

وكان مني إلى فلان إحسان ومعروف، ثم إنه جعل جزائي ما رأيت»، فتجعلك كأنك ترد على نفسك ظنك الذي ظننت، وتُبيّن الخطأ الذي توهّمت، وعلى ذلك -والله أعلم- قوله تعالى حكاية عن أم مريم -رضي الله عنها-: ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ﴾[1] [آل عمران: ٣٦]، وكذلك قوله ﷻ حكاية عن نوح عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ﴾[2] [الشعراء: ١١٧]. وليس الذي يعرض بسبب هذا الحرف من الدقائق والأمور الخفية بالشيء يدرك بالهوينا، ونحن نقتصر الآن على ما ذكرنا، ونأخذ في القول عليها إذا اتصلت بها «ما».

فصل
في مسائل «إنما»

قال الشيخ أبو علي في الشيرازيات: «يقول ناسٌ من النحويين في نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، إن المعنى: ما حرم ربي إلا الفواحش، قال: وأصبتُ ما يدل على صحة قولهم في هذا، وهو قول الفرزدق:

أنا الذائد الحامي الذِّمارَ وإنما ... يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي[3]

فليس يخلو هذا الكلام من أن يكون موجبًا أو منفيًا، فلو كان المراد به الإيجاب لم يستقم،

= أنه لا يكون، وسبب التأكيد أن المتكلم لما ظهر له خلاف ما كان يرجو ويتوقع صار كأن نفسه لا تصدق، فيؤكد لها بـ«إن» وهذا يحل إشكالا قد سبق في صدر كلام الكندي.

(١) كانت امرأة عمران ترجو أن تلد ذكرًا تهبه لخدمة المحراب، فلما ولدت أنثى على خلاف ما كانت ترجو وتظن، قالت في ألم وتحسُّر: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾، والتعبير بـ«إن» يعكس إحساسها -وهي ترد على نفسها- بخطأ ظنها الذي كانت قد ظنته وفوات رجائها الذي كانت قد رجته.

(٢) كان نوح عليه السلام يؤمل نفسه بتصديق قومه، فلما كذبوه قال: ﴿رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ﴾؛ ليرد حسن ظنه فيهم، وفي التوكيد دلالة على الاستغراب والاندهاش والشكوى.

(٣) استشهد به أبو علي الفارسي على صحة تفسير النحاة «إنما» في الآية: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ...﴾ بمعنى النفي والاستثناء، أي: ما حرم ربي إلا الفواحش، ومع أن هذا التفسير جارٍ وفق السليقة اللغوية في استعمالاتهم، فإن أبا علي أبى إلا أن يضبط تلك السليقة، ويؤكد على صحة تفسير النحاة مستدلاً بهذا البيت الذي لا مفر فيه من تفسير «إنما» بمعنى «ما وإلا»، ذلك لأن العرب لا تقول: «يفعل أنا»، وإنما تقول: «أفعل أنا»، ولأن المضارع في البيت جاء بالياء، ويمتنع بالحال هذه أن يسند إلى «أنا»، فلا مفر من الحمل على النفي أي: «ما يدافع إلا أنا»، فلولا أن «إنما» بمعنى «ما وإلا» لما جاز أن ينفصل معها الضمير «أنا».

ألا ترى أنك لا تقول: «يدافع أنا» ولا «يقاتل أنا»، وإنما تقول: «أدافع» و«أقاتل» إلا أن المعنى لما كان: «ما يدافع إلا أنا»، فصلت الضمير كما تفصله مع النفي إذا ألحقت معه «إلا» حملاً على المعنى.

وقال أبو إسحاق الزجاج في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ﴾ [البقرة: ١٧٣]: «النصب في (الْمَيْتَةَ) هو القراءة، ويجوز: (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ). قال أبو إسحاق: والذي أختاره أن تكون «ما» هي التي تمنع «إنّ» من العمل[1]، ويكون المعنى: ما حرم عليكم إلا الميتة؛ لأن «إِنَّمَا» تأتي إثباتًا لما يذكر بعدها ونفيًا لما سواه، وقول الشاعر:

* وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي *

المعنى: «ما يدافع عن أحسابهم إلا أنا أو مثلي»، انتهى كلام أبي علي.

[استدراك عبد القاهر على كلام أبي علي الفارسي]

اعلم أنهم وإن كانوا قد قالوا هذا الذي كتبته لك، فإنهم لم يعنوا بذلك أن المعنى في هذا هو المعنى في ذلك بعينه، وأن سبيلهما سبيل اللفظين يوضعان لمعنى واحد، وفرق بين أن يكون في الشيء معنى الشيء، وبين أن يكون الشيءُ الشيءَ على الإطلاق.

يُتبيِّنُ لك أنهما لا يكونان سواء، أنه ليس كل كلام يصلح فيه «ما وإلا» يصلح فيه «إنما». ألا ترى أنها لا تصلح في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ﴾ [آل عمران: ٦٢]، ولا في نحو قولنا: «ما أحد إلا وهو يقول ذاك»؛ إذ لو قلت: «إنما من إله الله»، و«إنما أحد وهو يقول ذاك»، قلت ما لا يكون له معنى. فإن قلت: إن سبب ذلك أن «أحدًا» لا يقع إلا في النفي وما يجري مجرى النفي من النهي والاستفهام، وأن «من» المزيدة في «وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ» كذلك لا تكون إلا في النفي. قيل: ففي هذا كفاية[2]، فإنه اعتراف بأن ليسا سواءً؛ لأنهما لو كانا سواء

(١) لأن «ما» إذا لم تمنع «إنّ» من العمل كانت موصولة بمعنى الذي في محل نصب اسم «إن»، وحينئذٍ تكون «إن وما» حرفان كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا عِنْدَ اللهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [النحل: ٩٥]، وعلى هذا فالزجاج يقصد من كون «ما» كافة؛ لأن من العمل أنهما معًا حرف واحد أوكأنهما حرف واحد يفيد معنى النفي والاستثناء، ويؤيده قوله: «لأن «إنما» تأتي إثباتًا لما يذكر بعدها ونفيًا لما سواه».

(٢) حاصل هذا أن عبد القاهر يبني على كلام أبي علي، ويستدرك عليه بما يعد إضافة إليه، وحاصل كلام أبي علي أن «إنما» بمعنى «ما وإلا»، ويأتي عبد القاهر فيرى أن هذا ليس على إطلاقه؛ لأن «إنما» فيها معنى النفي والاستثناء، لكن ليست هي هي، لقد كان يرى بينهما فرقًا لكنه لا يدخل لهذا الفرق مباشرة، =

لكان ينبغي أن يكون في «إنما» من النفي[١] مثل ما يكون في «ما وإلا»، وكما وجدت «إنـما» لا تصلح فيما ذكرنا، كذلك تجد «ما وإلا» لا تصلح في ضرب من الكلام قد صلحت فيه «إنـما»، وذلك في مثل قولك: «إنما هو درهم لا دينار»، لو قلت: «ما هو إلا درهم لا دينار» لم يكن شيئًا[٢].

[الفرق بين «إنما» و«ما وإلا»]

وإذ قد بَانَ بهذه الجملة أنهم حين جعلوا «إنما» في معنى «ما وإلا» لم يعنوا أن المعنى فيهما واحد على الإطلاق، وأن يسقطوا الفرق، فإني أبيِّن لك أمرهما، وما هو أصل في كل واحد منهما بعون الله وتوفيقه.

اعلم أن موضوع «إنما» على أن تجيء لخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته، أو لما ينزل هذه المنزلة.

تفسير هذا أنك تقول للرجل: «إنما هو أخوك» و«إنما هو صاحبك القديم»، لا تقوله لمن يجهل ذلك ويدفع صحته، ولكن لمن يعلمه ويقر به، إلا أنك تريد أن تنبِّهه للذي يجب عليه من حق الأخ وحرمة الصاحب، ومثله قوله:

إنـما أنـت والـد والأب القـا ... طـع خـير مـن واصـل الأولاد

لم يرد أن يُعلم كافورًا أنه والد، ولا ذاك مما يحتاج كافور فيه إلى الإعلام، ولكنه أراد أن يذكره منه بالأمر المعلوم ليبني عليه استدعاء ما يوجبه كونه بمنزلة الوالد[٣]، ومثل ذلك

= وإنما يمهد له باختلاف صياغة الجملة في كل منهما، فالنفي يقع بعده النكرة وهي مسبوقة بمن مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ﴾، وغير مسبوقة بها مثل: «ما أحد إلا وهو يقول ذاك»، أما «إنما» فلا يقع بعدها نكرة أبدًا، وفي مقابل هذا تجد مع «إنما» صياغة لا تصح مطلقًا مع «وما وإلا»، فنقول: «إنما هو درهم لا دينار»، ولا نقول: «ما هو إلا درهم لا دينار».

(١) يقصد النفي الصريح الظاهر في النفي والاستثناء، أما «إنما» فلا يوجد فيها سوى النفي المتضمن.

(٢) لأن جملة القصر وإن اشتملت في هذين الطريقين على إثبات ونفي، فإن هذا النفي صريح قوي مع «ما وإلا»، فجملتها تبدأ بالنفي، بخلاف «إنما» فالنفي فيها غير مذكور وإن تضمن، ولهذا صحَّ أن يذكر بعدها.

(٣) حاصل هذا أن القصر بـ«إنما» ليس للإعلام بالمضمون؛ لأنه معلوم، ولكن للتذكير والتنبيه بمقتضى ذلك المعلوم، وهذا من التعريض بالمقصود والتلميح به وعدم التصريح، مثل قول المتنبي: «إنما أنت والد»، فهو لا يعلم كافورًا بأنه والد، ولكنه ينبِّهه إلى مقتضى كونه بمنزلة الوالد، وهذا تعريض بحاجته إليه كحاجة الابن إلى أبيه.

قولهم: «إنما يعجل من يخشى الفوت»، وذلك أن من المعلوم الثابت في النفوس أن من لم يخش الفوت لم يعجل[(١)]، ومثاله من التنزيل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾[(٢)] [الأنعام: ٣٦]، وقوله: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَٰنَ بِالْغَيْبِ﴾ [يس:١١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَاهَا﴾ [النازعات: ٤٥].

كلُّ ذلك تذكير بأمر ثابت معلوم، وذلك أن كل عاقل يعلم أنه لا تكون استجابة إلا ممن يسمع ويعقل ما يقال له ويدعى إليه، وأن من لم يسمع ولم يعقل لم يستجب[(٣)]، وكذلك معلوم أن الإنذار إنما يكون إنذارًا ويكون له تأثير إذا كان مع من يؤمن بالله ويخشاه ويصدق بالبعث والساعة[(٤)]، فأما الكافر الجاهل فالإنذار وترك الإنذار معه واحد؛ فهذا مثال ما الخبر فيه خبر بأمر يعلمه المخاطب ولا ينكره بحال.

وأما مثال ما ينزَّل هذه المنزلة فكقوله:

إنما مُصْعَبٌ شهاب من الله ... تجلَّت عن وجهه الظّلْماءُ[(٥)]

ادَّعى في كون الممدوح بهذه الصفة أنه أمر ظاهر معلوم للجميع على عادة الشعراء إذا مدحوا أن يدَّعوا في الأوصاف التي يذكرون بها الممدوحين أنها ثابتة لهم، وأنهم قد شهروا

---

(١) يذكر الشيخ هنا المعنى المنفي الذي يتضمنه المعنى المثبت المصرح به، فقولهم: «إنما يعجل من يخشى الفوت» يتضمن أن من لم يخش الفوت لم يعجل، ووراء هذا تعريض بالتماس العذر لمن يعجل.

(٢) ليس المقصود الإعلام بالخبر؛ لأنه معلوم، ولكن يقصد التنبيه إلى مقتضاه، وهو التعريض بمن لم يستجيب، وأنه كالصم البكم، وفاقدي الأهلية.

(٣) هذا ما يتضمنه قوله: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾.

(٤) ذلك في قوله: ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَاهَا﴾، وقوله: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَٰنَ﴾، وقد استشهد بهذه الآيات للاستدلال بها على أن «إنما» تدخل على الخبر المعلوم الذي لا ينكر، وقد أشار الشيخ إشارة مقتضية إلى أن وراء ذلك التنبيه لما يقتضيه ذلك المعلوم، وذلك هو المعنى التعريضي بالمرتبط بـ«إنما»، والذي أفصح عنه فيما بعد.

(٥) البيت لابن قيس الرقيات في مدح مصعب بن الزبير، ويذكر الشيخ أنه يدعي أن كون مصعب شهابًا من الله أمر ظاهر معلوم لا يدفعه أحد، وأن هذا ما تفيده «إنما» التي تدخل أصلاً على الأمر المعلوم، فقد نزل غير المعلوم منزلة المعلوم ادعاءً.
والظاهر أن الشاعر كان يصدر في مدحه عن إحساس صادق لاسيما، وأنه كان منقطعًا لآل الزبير، وقد هجا عبد الملك بن مروان، أما قول عبد القاهر: إنه «ادعى»، فذلك بالقياس للرؤية المحايدة للمعنى، وبالنظر للأصل في «إنما» لا بالقياس لرؤية الشاعر وإحساسه.

بها، وأنهم لم يصغوا إلا بالمعلوم الظاهر الذي لا يدفعه أحد، كما قال:

وتعـــذلني أفنـــاء سَـــعْدٍ علـــيهمُ ... ومـا قلـت إلا بالـذي علمـتْ سـعدُ[١]

وكما قال البحتري:

لا أدّعـــي لأبي العـــلاء فضـــيلة ... حتـــى يُســـلّمها إليـــه عِـــدَاهُ[٢]

ومثله قولهم: «إنما هو أسد»، و«إنما هو نار»، و«إنما هو سيف صارم»، إذا أدخلوا «إنـما» جعلوا ذلك في حكم الظاهر المعلوم الذي لا ينكر ولا يدفع ولا يخفى[٣].

[متى تستخدم «ما وإلا»؟]

وأما الخبر بالنفي والإثبات نحو «ما هذا إلا كذا»، و«إن هو إلا كذا»، فيكون للأمر ينكره المخاطب ويشك فيه، فإذا قلت: «ما هو إلا مصيب» أو «ما هو إلا مخطئ» قلته لمن يدفع أن يكون الأمر على ما قلت، وإذا رأيت شخصًا من بعيد فقلت: «ما هو إلا زيدًا» لم تقله إلا وصاحبك يتوهم أنه ليس بـ«زيد»، وأنه إنسان آخر، ويجدُّ في الإنكار أن يكون «زيدًا».

[متى تكون «إنما» أبلغ من «ما وإلا»؟]

وإذا كان الأمر ظاهرًا كالذي مضي لم تقله كذلك[٤]، فلا تقول للرجل ترفقه على أخيه وتنبهه للذي يجب عليه من صلة الرحمن ومن حسن التحابِّ: «ما هو إلا أخوك»، وكذلك لا

---

(١) يقصد الحطيئة أن جيران قبيلة سعد يلومونه على مدائحه في سعد، مع أنه ما قال: «إلا ما في سعد»، وسعد تعلمه، وليس هذا من شواهد «إنما»، ولكن أتى الشيخ به للاستئناس لما ذهب إليه من أن «إنـما» قد تأتي في صفة غير معلومة على ادعاء أنها معلومة، فهذه ظاهرة لا تدفع ولا تنكر.

(٢) يقصد أنه لا يمدح أبا العلاء إلا بما هو معلوم مسلَّم به حتى من الأعداء، وليس هذا أيضًا من شواهد «إنما»، ولكن يستأنس الشيخ به على صحة ما ذكر في «إنما»، على أن ها هنا شيئًا مهمًا وهو أن مضمون البيت: أن الشاعر يدعي لأبي العلاء من الفضيلة ما يسلم به أعداؤه، وهذا يعني صحة تسمية ما يمدح به «ادعاء»، وإن كان ما يدعيه حقائق مسلمًا بها، ولعل عبد القاهر كان يستند إلى هذا حين عقب على قول قيس في مصعب بأن الشاعر «ادعى كون الممدوح بهذه الصفة أمرًا ظاهرًا».

(٣) أي أن حصر الممدوح في كونه أسدًا أو نارًا أو سيفًا بواسطة إنما في حكم الظاهر المعلوم، أي أنه في ذاته ليس معلومًا مألوفًا، لكن ينزل منزلة المعلوم المألوف، وهذا من حصره في تلك الذوات، لكن إذا لوحظ أن المقصود حصره فيما تدل عليه الذوات من صفات كان ذلك مما يدخل في دائرة المعلوم الذي لا يدفع؛ لأن المراد: «إنما هو شجاع كالأسد»، و«إنما هو قاطع كالسيف»... إلخ.

(٤) أي: إذا كان الأمر معلومًا كالذي مضي مع «إنما» لم تقله بالنفي والاستثناء.

يصلح في «إنما أنت والد»: «ما أنت إلا والد»، فأما نحو: «إنما مصعب شهاب»، فيصلح فيه أن تقول: «ما مصعب إلا شهاب»؛ لأنه ليس من المعلوم على الصحة، وإنما ادَّعى الشاعر فيه أنه كذلك، وإذا كان هذا هكذا جاز أن تقوله بالنفي والإثبات إلا أنك تخرج المدح حينئذٍ عن أن يكون على حدِّ المبالغة من حيث لا تكون قد ادعيت فيه أنه معلوم، وأنه بحيث لا ينكره[1] منكر، ولا يخالف فيه مخالف.

[مجيء النفي والاستثناء على غير الأصل]

قوله تعالى: ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾ [إبراهيم: ١٠] إنما جاء -والله أعلم- بـ«إن» و«إلا» دون «إنما»، فلم يقل: «إنما أنتم بشر مثلنا»؛ لأنهم جعلوا الرسل كأنهم بادعائهم النبوة قد أخرجوا أنفسهم عن أن يكونوا بشرًا مثلهم، وادعوا أمرًا لا يجوز أن يكون لمن هو بشر، ولما كان الأمر كذلك أخرج اللفظ مخرجه حيث يراد إثبات أمر يدفعه المخاطب ويدعي خلافه[2]، ثم جاء الجواب من الرسل الذي هو قوله تعالى: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ [إبراهيم: ١١]، كذلك بـ«إن» و«إلا» دون «إنما»؛ لأن من حكم من ادعى عليه خصمه الخلاف في أمر هو لا يخالف فيه أن يعيد كلام الخصم على وجهه، ويجيء به على هيئته، ويحكيه كما هو[3]، فإذا قلت للرجل: «أنت من شأنك كيت

---

(١) يفاد من هذا أن استعمال «إنما» مع الأمور غير المعلومة يكون أبلغ من استعمال «ما وإلا» معها، فقوله: «إنما مصعب شهاب» أبلغ من «ما مصعب إلا شهاب»، وذلك بالنظر إلى أن الأصل في «إنما» أن تكون مع الأمور المعلومة، وأنها حين عدل بها عن أصلها كان ذلك على المبالغة، وعلى ادعاء أن كون مصعب شهابًا من الأمور الثابتة التي باتت معلومة لدى كل الناس، وهذا ينمُّ عن موقف عبد القاهر العملي من المبالغة، وأنها مما يعلو بها الشعر، ولاسيما في الأغراض التي تتطلبها كالمديح والفخر. أما قولنا: «ما هو إلا شهاب»، فقد جاء على الأصل الذي لا مبالغة فيه؛ لأن «ما وإلا» تدخل في الأصل على المعاني غير المعلومة.

(٢) حاصل هذا أن النفي والاستثناء في قوله تعالى حكاية عن الكفار: ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾ خرج عن الأصل، وجاء مع معنى معلوم لا ينكر، وذلك على تنزيله منزلة غير المعلوم المنكر حسب اعتقاد الكفار الذين جعلوا الرسل وكأنهم بدعوتهم للرسالة يخرجون أنفسهم من البشرية، وكان الكفار يعتقدون أن الرسالة من الله لا تكون إلا لملك.

(٣) أي: لما قال الكفار لرسلهم: ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ بالنفي والاستثناء -على خلاف الأصل- جاء رد الرسل عليهم بنفس طريقتهم: ﴿إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾، وذلك على سبيل التسليم بما قاله الخصم مما لا خلاف عليه، ثم الاستدراك على ما بني عليه من ظن خاطئ، أي أن كونهم بشرًا مثلهم لا يمنع من أن يمنَّ الله عليهم بالرسالة، ﴿وَلَكِنَّ اللهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾.

وكيت» قال: نعم، أنا من شأني كيت وكيت، ولكن لا ضير عليَّ ولا يلزمني من أجل ذلك ما ظننت أنه يلزم، فالرسل -صلوات الله عليهم- كأنهم قالوا: «إن ما قلتم من أنا بشر مثلكم كما قلتم لسنا ننكر ذلك ولا نجهله، ولكن ذلك لا يمنعنا من أن يكون الله تعالى قد منَّ علينا وأكرمنا بالرسالة».

وأما قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ [الكهف: ١١٠]، فجاء بـ«إنما»؛ لأنه ابتداء كلام قد أمر النبي ﷺ بأن يبلغه إياهم ويقوله معهم، وليس هو جوابًا لكلام سابق قد قيل فيه: «إن أنت إلا بشر مثلنا»، فيجب أن يؤتي به على وفق ذلك الكلام، ويراعي فيه حذوه، كما كان ذلك في الآية الأولى[١].

وجملة الأمر أنك متى رأيت شيئًا هو من المعلوم الذي لا يشك فيه قد جاء بالنفي[٢]، فذلك لتقدير معنى صار به في حكم المشكوك فيه، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِي الْقُبُورِ ۞ إِنْ أَنتَ إِلاَّ نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٢- ٢٣].

إنما جاء -والله أعلم- بالنفي والإثبات؛ لأنه لما قال تعالى: «وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِي الْقُبُورِ» وكان المعنى في ذلك أن يقال النبي ﷺ: إنك لن تستطيع أن تحول قلوبهم عما هي عليه من الإباء، ولا تملك أن توقع الإيمان في نفوسهم مع إصرارهم على كفرهم، واستمرارهم على جهلهم وصدهم بأسماعهم عما تقوله لهم وتتلوه عليهم- كان اللائق بهذا أن يجعل حال النبي ﷺ حال من قد ظن أنه يملك ذلك، ومن لا يعلم يقينًا أنه ليس في وسعه شيء أكثر من ينذر ويحذر، فأخرج اللفظ مخرجه إذا كان الخطاب مع من يشك، فقيل: «إِنْ أَنتَ إِلاَّ نَذِيرٌ»[٣].

ويبيِّن ذلك أنك تقول للرجل يطيل مناظرة الجاهل ومقاولته: «إنك لا تستطيع أن تسمع الميت، وأن تفهم الجماد، وإن تحول الأعمى بصيرًا، وليس بيدك إلا أن تبيِّن وتحتج، ولست

---

(١) أي أن قوله تعالى في سورة «الكهف»: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ لم يأت بالنفي والاستثناء؛ لأنه ليس جوابًا لكلام سبقه بالنفي والاستثناء حتى يجب أن يؤتى به على وفقه وحذوه، كما جاء في قول الرسل: ﴿إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ في الجواب على قول أقوامهم: ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾.

(٢) يقصد النفي والاستثناء.

(٣) حاصل هذا أن النفي والاستثناء جاء على غير الأصل في قوله تعالى: ﴿إِنْ أَنتَ إِلاَّ نَذِيرٌ﴾؛ لأن الأصل فيه أن يدخل على المعاني التي تنكر وتدفع، ورسول الله ﷺ لم يكن ينكر أن مهمته مقصورة على الإنذار، لكن لما اشتد حرصه على هداية قومه، واشتد حزنه لإعراضهم نزل منزلة من ظن أن مهمته تجاوز الإنذار إلى الهداية، فخوطب بالنفي والاستثناء على هذا الأساس.

تملك أكثر من ذلك»، لا تقول ها هنا: «فإنما الذي بيدك أن تبيِّن وتحتج»(١)، ذلك لأنك لم تقل له: «إنك لا تستطيع أن تسمع الميت»(٢) حتى جعلته بمثابة من يظن أنه يملك وراء الاحتجاج والبيان شيئًا(٣)، وهذا واضح، فاعرفه.

ومثل هذا في أن الذي تقدم من الكلام اقتضى أن يكون اللفظ كالذي تراه من كونه بـ«إن وإلا» قوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاءَ اللهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾(٤) [الأعراف:١٨٨].

فصل

هذا بيان آخر في «إنما»

[«إنما» تتضمن الإيجاب والنفي معًا]

اعلم أنها تفيد في الكلام بعدها إيجاب الفعل لشيء ونفيه عن غيره، فإذا قلت: «إنما جاءني زيد» عقل منه أنك أردت أن تنفي أن يكون الجائي غيره، فمعنى الكلام معها شبيه بالمعنى في قوله: «جاءني زيد لا عمرو» إلا أن لها مزية، وهي أنك تعقل معها إيجاب الفعل لشيء ونفيه عن غيره دفعة واحدة في حال واحدة، وليس كذلك الأمر في: «جاءني زيد لا عمرو»، فإنك تعقلها في حالين، ومزية ثانية وهي أنها تجعل الأمر ظاهرًا في أن الجائي زيد،

---

(١) إنما يصح النفي والاستثناء، ولا تصح «إنما» في هذه المعاني؛ لأن المقصود من التمثيل فيها نفي القدرة على فعل المستحيل، وليس هناك من يدعي المستحيل، ولكن نزل الذي يطيل مناظرة الجاهل لإقناعه منزلة من يظن قدرته على المستحيل، ومثل ذلك لا يصح فيه «إنما» التي تأتي في الأمور المعلومة، وإنما يصح فيه النفي والاستثناء الذي يأتي في الأمور المستبعدة المنكرة.

(٢) معناه: إنك لا تستطيع فعل المستحيل، ويقال لمن ظن أنه يستطيع إقناع الجاهل فنزل منزلة مَن يظن أو يدعي قدرته على فعل المستحيل.

(٣) ذلك الشيء هو إقناع الجاهل وهو في حكم المستحيل.

(٤) هذا من جواب رسول الله ﷺ على قومه حسبما أمره ربه سبحانه حين سألوه عن الساعة، وقد جاء بالنفي والاستثناء في ﴿إِنْ أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ﴾، وذلك على تنزيل قومه حين سألوه عن الساعة منزلة مَن ينكر أن مهمة الرسول محصورة في الإنذار، ويظن أن يعلم الغيب.

واللافت هنا أن شواهد عبد القاهر للنفي والاستثناء وهو على الأصل في استعماله جاءت قليلة، وليس من بينها شاهد واحد من القرآن، بينما جاءت شواهده لهذا الأسلوب عند عدوله عن الأصل كثيرة، وكلها من القرآن الكريم، وذلك لأن اللطائف والأسرار تكثر مع النفي والاستثناء حين يعدل به عن أصله، فيأتي في الأمور المعلومة عندما يستدعي حال المخاطب تنزيله منزلة المنكر لهذا المعلوم.

ولا يكون هذا الظهور إذا جعلت الكلام بـ«لا»، فقلت: «جاءني زيد لا عمرو»[١].

[نوع القصر بـ«لا»]

ثم اعلم أن قولنا في لا العاطفة «أنها تنفي عن الثاني ما وجب للأول» ليس المراد به أنها تنفي عن الثاني أن يكون قد شارك الأول في الفعل، بل أنها تنفي أن يكون الفعل الذي قلت إنه كان من الأول قد كان من الثاني دون الأول[٢]. ألا ترى أن ليس المعنى في قولك: «جاءني زيد لا عمرو» أنه لم يكن من «عمرو» مجيء إليك مثل ما كان من «زيد»[٣] حتى كأنه عكس قولك: «جاءني زيد وعمرو»، بل المعنى أن الجائي هو «زيد» لا «عمرو»، فهو كلام تقوله مع من يغلط في الفعل قد كان من هذا، فيتوهم أنه كان من ذلك، والنكتة[٤] أنه لا شبهة في أن ليس ها هنا جائيان، وأنه ليس إلا جاء واحد، وإنما الشبهة في أن ذلك الجائي زيد أم عمرو، ونكتة أخرى: وهي أنك لا تقول: «جاءني زيد لا عمرو» حتى يكون قد بلغ المخاطب أنه كان مجيء إليك من جاءٍ إلا أنه ظن كان من عمرو، فأعلمته أنه لم يكن من عمرو، ولكن من زيد[٥].

---

(١) حاصل هذا أن المعنى في «جاءني زيد» شبيه بالمعنى في «جاءني زيد لا عمرو»، ولم يكن نفس معناه لتميز جملة «إنما» بميزتين، الأولى: أنها تفيد إثبات المجيء لزيد ونفيه عن غيره دفعة واحدة، وذلك لأنها أفادت الإثبات والنفي معًا بجملة واحدة مثبتة، بخلاف العطف فإنه يفهم منه الإثبات أولاً ثم النفي، والميزة الثانية: أن الاختصاص في «إنما» أظهر من الاختصاص في «لا»، وهذا راجع لوقوع «إنما» في صدر الجملة، وقد فسَّرها العلماء بمعنى النفي والاستثناء على أن النفي في «إنما جاءني زيد» عام، لكن النفي في «جاءني زيد لا عمرو» خاص، وما كان النفي فيه عامًّا، فالإيجاب فيه أظهر والاختصاص فيه أقوى.

(٢) إذا عبَّرنا عن هذا بمصطلحات المتأخرين قلنا: إن القصر بـ«لا العاطفة» إضافي؛ لأن المنفي فيه خاص، وليس المراد به قصر الإفراد؛ لأن «لا» لا تنفي المشاركة في الفعل، ولكنها قصر قلب؛ لأنها تقلب اعتقاد المخاطب.

(٣) أي: ليس المعنى نفي مشاركة الثاني للأول، بل المعنى قلب اعتقاد المخاطب وتصحيح غلطه، فمن قوله: «ألا ترى...» توضيح بالمثال لما سبقه، وهو يؤكد على أن القصر بـ«لا» يكون من نوع القلب لا من نوع الإفراد.

(٤) هذه النكتة هي تعليل جعل القصر بـ«لا» من قصر القلب، وتتلخص في أن ذلك القصر جاء لدفع شبهة أن الجائي عمرو لا زيد، وذلك بإثبات العكس، وأنه زيد لا عمرو، فالقصر قصر قلب، ولا شبهة في أن ليس ها هنا جائيان حتى يكون الرد عليه من قصر الإفراد.

(٥) هذا تأكيد لما سبق سوى أنه يبرز أهمية الربط بين نوع القصر وبين اعتقاد المخاطب وظنه، والقصر بـ«لا» يكون مع مخاطب يظن العكس.

[قياس إنما على «لا» في نوع القصر]

وإذ قد عرفت هذه المعاني في الكلام بـ«لا العاطفة»، فاعلم أنها بجملتها قائمة لك في الكلام بـ«إنما»، فإذا قلت: «إنما جاءني زيد» لم يكن غرضك أن تنفي أن يكون قد جاء مع زيد غيره، ولكن تنفي أن يكون المجيء الذي قلت: إنه كان من عمرو، وكذلك تكون الشبهة مرتفعة في أن ليس ها هنا جائيان، وأن ليس إلا جاء واحد[١]، وإنما تكون الشبهة في أن ذلك الجائي زيد أم عمرو، فإذا قلت: «إنما جاءني زيد»، حققت الأمر في أنه زيد، وكذلك لا تقول: «إنما جاءني زيد» حتى يكون قد بلغ المخاطب أن قد جاءك جاءٍ، ولكنه ظن أنه عمرو مثلاً، فأعلمته أنه زيد[٢].

فإن قلت: فإنه قد يصح أن تقول: «إنما جاءني من بين القوم زيد وحده، وإنما أتاني من جملتهم عمرو فقط»[٣]، فإن ذلك شيء كالتكلف، والكلام هو الأول، ثم الاعتبار به إذا أطلق فلم يقيد بـ«وحده» وما في معناه، ومعلوم إنك إذا قلت: «إنما جاءني زيد»، ولم تزد على ذلك أنه لا يسبق إلى القلب من المعنى إلا ما قدمنا شرحه من أنك أردت النص على زيد أنه الجائي، وأن تبطل ظن المخاطب أن المجيء لم يكن منه، ولكن كان من عمرو حسب ما يكون إذا قلت: «جاءني زيد لا عمرو»؛ فاعرفه[٤].

---

(١) أي: ليس المقصود نفي المجيء عن اثنين وإثباته لواحد حتى يعد من قصر الإفراد.

(٢) سبق مثل هذا الكلام مع القصر بـ«لا»، وعبد القاهر يقيس «إنما» على «لا»؛ لأنها شبيهة بها في المعنى، فليراجع التعليق هناك على «لا»، فهو يوضح ما قيل هنا في «إنما».

(٣) هذا سؤال عن إمكان أن تأتي «إنما» مع قصر الإفراد، وما بعده رد عليه بأنه كالتكلف، وهو رد الذي لا ينفي، ولكنه يجوز مع التكلف.

(٤) حاصل هذا: أنه لما كان يعترض بأنه قد يأتي مع «إنما» لفظ يدل على إرادة قصر الإفراد مثل كلمة وحده أو فقط أو حسب، رد الشيخ عليه بأن ذلك كالتكلف، وأن الحديث عن «إنما» لا تفيد إلا قصر القلب ذلك عندما تأتي مطلقة غير مقيدة بشيء، وأن إفادتها قصر القلب بحسب ما يسبق منها إلى القلب، وهذا نزول لحكم الذوق والعرف، ثم إنه يقيسها على القصر بـ«لا»، وقد اتضح من قبل أن «لا» تفيد قصر القلب، ولا تفيد قصر الأفراد وأن هذا أوضح فيها من إنما.

وبعض شراح التلخيص كالسعد وابن يعقوب يذكرون أن «إنما» و«لا» تأتيان في قصر القلب والإفراد، لكنهم يلتمسون لعبد القاهر مخرجًا -حينما جعل «إنما» و«لا» لقصر القلب حسب- بأن ذلك إنما يكون في الكلام الذي يعتد ببلاغته، وابن يعقوب يعول على حكم الذوق مفيدًا هذا من قول عبد القاهر: «بحسب ما يسبق منها إلى القلب» [بتصرف من شروح التلخيص (٢/ ١٩٤)، مطبعة الحلبي]، والمعول عليه في هذا هو طبيعة المعنى وحال المخاطب الحقيقي أو المفترض، فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ =

[ما يفيده النفي والاستثناء]

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فإنا نذكر جملة من القول في «ما وإلا» وما يكون في حكمهما، اعلم أنك إذا قلت: «ما جاءني إلا زيد» احتمل أمرين:

أحدهما: أن تريد اختصاص زيد بالمجيء، وإن يكون كلامًا تقوله، لا لأن بالمخاطب حاجة إلى أن يعلم أن زيدًا قد جاءك، ولكن لأن به حاجة إلى أن يعلم[١] أنه لم يجيء إليك غيره.

والثاني: أن تريد الذي ذكرناه في «إنما»، ويكون كلامًا تقوله ليعلم أن الجائي زيد لا غيره[٢]، فمن ذلك قولك للرجل يدعي أنك قلت قولاً ثم قلت خلافه: «ما قلت اليوم إلا ما قلته أمس بعينه»، ويقول: «لم تر زيدًا، وإنما رأيت فلانًا»، فتقول: «بل لم أر إلا زيدًا»[٣]. وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة: ١١٧]؛ لأنه ليس المعنى: إني لم أزد على ما أمرتني به شيئًا، ولكن المعنى: إني لم أدع أمرتني به أن أقوله لهم وقلت خلافه[٤].

= مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٨]، قصر الخشية على العلماء ونفاها عن غيرهم، ويمكن أن يكون من قصر الإفراد بالنظر إلى أن المستمع كان يعتقد أن الخشية من الله تكون من العلماء، وتكون من غير العلماء، فلما قصرها على العلماء كان هذا إفراد لهم، وكذلك في «لا» عندما تقول: «بالعلم لا بالمال ترقى الأمم»، فيمكن أن يكون ذلك خطابًا لمن ظنَّ أن الأمم ترقى بالعلم والمال معًا، فيكون إفراد العلم من قصر الإفراد.

(١) أي: جاء وحده ولم يأت معه غيره، فيكون الغرض إفراد المقصور عليه بالمجيء.

(٢) يفهم من قوله: «ليعلم أن الجائي زيد لا غيره» أنه هو الذي جاء دون فلان غيره، وذلك يكون في الرد على مخاطب يعتقد أن غيره هو الذي جاء فيكون القصر قلبًا لاعتقاده، وعلى هذا فإن القصر بالنفي والاستثناء يأتي في الإفراد وفي القلب.

(٣) واضح أن هذا استشهاد للثاني وهو قصر القلب؛ لأنه قلب اعتقاد المخاطب وعكس ادعاءه.

(٤) أي: لم أترك ما أمرتني به إلى قول غيره، وهذا هو المناسب في الجواب على قوله تعالى: ﴿أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللهِ﴾، فيكون قد نفى أن يقول لهم: ﴿اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللهِ﴾، وأثبت ما قاله وهو: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾، وليس من المناسب تسمية هذا قصر قلب، وإن كان قد جاء على طريقته؛ لأن المخاطب هو الله سبحانه، وقد سأل عيسى -وهو سبحانه عالم- وإنما سأله ليقرره بالجواب الذي يكون تسجيلاً على قومه وحجة عليهم، والحق أن عبد القاهر لم يقل عنه «قصر قلب»، ولكن قال كلامًا يمكن أن يتبلور عند المتأخرين وبحسب تسمياتهم -إلى قصر القلب.

ومثال ما جاء في الشعر من ذلك وقوله:

قــد علمــت ســلمى وجاراتُهــا   مــا قطّــر الفــارسَ إلا أنــا[(١)]

المعنى: أنا الذي قطر الفارس، وليس المعنى على أنه يريد أن يزعم أنه انفرد بأن قطَّره، وأنه لم يشركه فيه غيره[(٢)].

[فرق بين الحصر في الفاعل والحصر في المفعول]

وها هنا كلام ينبغي أن تعلمه، إلا إني أكتب لك من قبله مسألة؛ لأن فيها عونًا عليه، قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨] في تقديم اسم الله ﷻ معنًى خلافُ ما يكون لو أُخِّر، وإنما يبيِّنُ لك ذلك إذا اعتبرت الحكم في «ما وإلا»، وحصلت الفرق بين أن تقول: «ما ضرب زيدًا إلا عمرو»، وبين قولك: «ما ضرب عمرو إلا زيدًا».

والفرق بينهما أنك إذا قلت: «ما ضرب زيدًا إلا عمرو»، فقدمت المنصوب كان الغرض بيان الضارب مَن هو[(٣)]، والإخبار بأنه «عمرو» خاصة دون غيره، وإذا قلت: «ما ضرب عمرو إلا زيدًا»، فقدمت المرفوع كان الغرض بيان المضروب مَن هو[(٤)]، والإخبار بأنه «زيد» خاصة دون غيره.

وإذ قد عرفت فاعتبر به الآية، وإذا اعتبرتها به علمت أن تقديم اسم الله تعالى إنما كان لأجل أن الغرض أن يبيَّن الخاشون من هم، ويخبر بأنهم العلماء خاصة دون غيرهم. ولو أخر ذكر اسم الله وقدم العلماء فقيل: «إنما يخشى العلماء الله» لصار المعنى على ضد ما هو عليه

---

(١) البيت لعمرو بن معد يكرب الزبيدي، قاله في القادسية، وقطر الفارس: طعنه فطُرِح على قطره أي جانبه، وقد نفى الشيخ أن يكون المراد انفراده بطعن الفارس، ولكن يبدو أن المراد تصحيح ظن من اعتقد أن شخصًا آخر هو الذي قطره.

(٢) أي ليس المعنى نفي مشاركة غيره معه، ولا ما يترتب على هذا من إثبات انفراده بهذا الطعن القاتل، وهذا يعني أنه ليس من قصر الإفراد.

(٣) لأن الفاعل لما تأخر بعد «إلا» صار مقصورًا عليه، وصار الغرض يتعلق ببيان أنه هو الضارب دون غيره.

(٤) لأن المفعول لما تأخر صار مقصورًا عليه، وصار الغرض يتعلق ببيان أنه هو المضروب دون غيره.
واللافت أن الحكم الإعرابي لكل من زيد وعمرو لم يتغير، ولكن تغير مكان كل منهما بالتقديم والتأخير، وترتب عليه تغيير المقصود من القصر.

الآن، ولصار الغرض بيان المخشي مَن هو، والإخبار بأنه الله تعالى دون غيره، ولم يجب حينئذٍ أن تكون الخشية من الله تعالى مقصورة على العلماء، وأن يكونوا مخصوصين بها كما هو الغرض في الآية[1]، بل كان يكون المعنى أن غير العلماء يخشون الله تعالى أيضًا، إلا أنهم من خشيتهم الله تعالى يخشون معه غيره، والعلماء لا يخشون غير الله تعالى[2].

وهذا المعنى[3] وإن كان قد جاء في التنزيل في غير هذه الآية كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٣٩]، فليس هو الغرض في الآية، ولا اللفظ بمحتمل له البتة، ومن أجاز حملها عليه كان قد أبطل فائدة التقديم[4]، وسوى بين قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾، وبين أن يقال: «إنما يخشى العلماء الله»، وإذا سوى بينهما لزمه أن يسوي بين قولنا: «ما ضرب زيدًا إلا عمرو»، وبين «ما ضرب عمرو إلا زيدًا»، وذلك ما لا شبهة في امتناعه.

[موقع المقصور عليه في النفي والاستثناء]

فهذه هي المسألة، وإذ قد عرفتها فالأمر فيها بيِّن: أن الكلام بـ«ما وإلا» قد يكون في معنى الكلام بـ«إنما»، ألا ترى إلى وضوح الصورة في قولك: «ما ضرب زيدًا إلا عمرو» و«ما ضرب عمرو إلا زيدًا» أنه في الأول لبيان مَن الضارب، وفي الثاني لبيان مَن المضروب، وإن كان تكلفًا أن تحمله على نفي الشركة، فتريد بـما «ضرب زيدًا إلا عمرو» أنه لم يضربه اثنان،

(١) هذا هو الغرض من تأخير الفاعل بعد «إلا» ووقوعه مقصورًا عليه، لتكون الخشية من الله مقصورة على العلماء، وهم مخصوصون بها دون غيرهم؛ لأنه أتيح لهم ما لم يتح لغيرهم من وسائل معرفة الله تعالى، والشيخ يحرص في هذا السياق على أمرين: بيان موقع المقصور عليه، وأنه هو المؤخر، ثم ما يترتب عليه من معنى هو الغرض من القصر.

(٢) هذا فيما لو أخر لفظ الجلالة «المفعول» بعد «إلا»؛ إذ يدل صراحة على أن خشية العلماء مقصورة على الله وحده دون غيره، ويدل ضمنًا على إن غير العلماء يخشون الله أيضًا ويخشون معه غيره.

(٣) يقصد معنى الخشية من الله على عمومه، والذي تختلف صياغته والغرض منه من آية لآية أخرى حسب موقع لفظ الجلالة.

(٤) يعني من تعجل فجعل الغرض من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾ كالغرض من قوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾، فقد أبطل فائدة التقديم في الثانية، ولا شكَّ أن تقديم المفعول ليس كتأخيره، فحيث تقدم كان الغرض هو قصر الخشية من الله على العلماء، كما في ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾، وحيث تأخر لفظ الجلالة كان الغرض هو قصر خشية هؤلاء على الله سبحانه كما في ﴿وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾.

وبما «ضرب عمرو إلا زيدًا» أنه لم يضرب اثنين[١].

ثم اعلم أن السبب في أن لم يكن تقديم المفعول في هذا كتأخيره ولم يكن «ما ضرب زيدًا إلا عمرو» و«ما ضرب عمرو إلا زيدًا» سواء في المعنى، أن الاختصاص يقع في واحد من الفاعل والمفعول، ولا يقع فيهما جميعًا، ثم إنه يقع في الذي يكون بعد «إلا» منهما دون الذي قبلها؛ لاستحالة أن يحدث معنى الحرف في الكلمة من قبل أن يجيء الحرف[٢]، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يفترق الحال بين أن تقدم المفعول على «إلا» فتقول: «ما ضرب زيدًا إلا عمرو»، وبين أن تقدم الفاعل فتقول: «ما ضر عمرو إلا زيدًا»؛ لأنا إن زعمنا أن الحال لا يفترق جعلنا المتقدم كالمتأخر في جواز حدوثه فيه[٣]، وذلك يقتضي المحال الذي هو أن يحدث معنى «إلا» في الاسم من قبل أن يجيء بها؛ فاعرفه.

وإذ قد عرفت أن الاختصاص مع «إلا» يقع في الذي تؤخره من الفاعل والمفعول، فكذلك يقع مع «إنما» في المؤخر منهما دون المقدم، فإذا قلت: «إنما ضرب زيدًا عمرو» كان الاختصاص في الضارب، وإذا قلت: «إنما ضرب عمرو زيدًا» كان الاختصاص في المضروب، وكما لا يجوز أن يستوي الحال بين التقديم والتأخير مع «إلا» كذلك لا يجوز مع «إنما»، وإذا استبنتَ هذه الجملة[٤] عرفت منها أن الذي صنعه الفرزدق في قوله:

*** وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي ***

شيء لو لم يصنعه لم يصح له المعنى، ذاك لأن غرضه أن يخص المدافع لا المدافع عنه، ولو قال: «إنما أدافع عن أحسابهم» لصار المعنى أنه يخص المدافع عنه، وأنه يزعم أن المدافعة منه تكون عن أحسابهم لا عن أحساب غيرهم، كما يكون إذا قال: «وما أدافع إلا عن أحسابهم»،

---

(١) يعني هناك فرق بين القصر على الفاعل والقصر على المفعول في النفي والاستثناء مثل ما سبق في «إنما»، ويضيف هنا أن قصر الإفراد يكون مع التكلف عند إرادة نفي الشركة في النفي والاستثناء.

(٢) هذه بلورة لما سبق، ويتحدد في أن المقصور عليه هو الذي يقع بعد «إلا» سواء كان هو الفاعل أم المفعول، ثم يستدل على أن معنى الاختصاص لا يمكن أن يكون في الذي قبل «إلا» باستحالة أن يحدث معنى «إلا» قبلها، فالاستثناء والحصر يحدث بعد «إلا» لا قبلها.

(٣) يقصد حدوث معنى «إلا» في المتقدم عليها، وهو مستحيل؛ لأن معنى الاستثناء والحصر لا يوجد قبل المجيء بـ«إلا».

(٤) يقصد: هذه الجملة من المعاني التي تناولتها الفقرات السابقة والتي تشمل على موقع المقصور عليه مع «إنما»، والنفي والاستثناء.

وليس ذلك معناه(١)، إنما معناه أن يزعم أن المدافع هو لا غيره، فاعرف ذلك، فإن الغلط كما أظن يدخل على كثير ممن تسمعهم يقولون: «إنه فصل الضمير للحمل على المعنى»، فيُرى أنه لو لم يفصله لكان يكون معناه مثله الآن(٢).

هذا، ولا يجوز أن ينسب فيه إلى الضرورة، فيجعل مثلاً نظير قول الآخر:

*** كأنا يوم قُرَّي إنما نقتل إيانا (٣)***

لأنه ليس به ضرورة إلى ذلك(٤) من حيث أن «أدافع» و«يدافع» واحد في الوزن، فاعرف هذا أيضًا.

وجملة الأمر أن الواجب أن يكون اللفظ على وجه يجعل الاختصاص فيه للفرزدق، وذلك لا يكون إلا بأن يقدم الأحساب على ضميره، وهو لو قال: «وإنما أدافع عن أحسابهم» استكن ضميره في الفعل، فلم يتصور تقديم الأحساب عليه، ولم يقع الأحساب إلا مؤخرًا عن ضمير الفرزدق، وإذا تأخَّرت انصرف الاختصاص إليها لا محالة(٥).

---

(١) أي: ليس معناه تخصيص المدافع عنه، أي: قصر المدافعة عن أحسابهم دون أحساب غيرهم، وهو ما يترتب على جعل «أحسابهم» مؤخرًا بعد «إنما» أو بعد «إلا»، فلا بدَّ من مجاراة الشاعر في انفصال الضمير وتأخيره ليكون هو المقصور عليه؛ لأن الغرض قصر المدافعة عن الأحساب عليه هو دون أحد غيره.

(٢) يرفض عبد القاهر قول اللغويين: إن الشاعر فصل للحمل على المعنى؛ لأنه يعني أن قوله: «وإنما يدافع عن أحسابهم أنا» بمعنى: «وإنما أدافع عن أحسابهم»، فهذا هو الحمل على المعنى الذي يرفضه الشيخ؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون فصل الضمير «أنا» وترك فصله سواء، وهذا غير صحيح؛ لأن في فصل الضمير سرًّا بلاغيًّا هو قصد أن يكون الشاعر نفسه هو المقصور عليه، أي: يدافع عن أحسابهم أنا لا غيري.

(٣) البيت لذي الإصبع العدواني، وقري: اسم موضع وقع فيه القتال، وهو يريد: إنا نحن نقتل السادة الأبطال الحسان الوجوه كأنا نقتل أنفسنا، فهو يضمن فخره بالغلبة والقوة الفخر بأوصاف أخرى مفهومة من هذه الجملة، [راجع الأبيات التي تلي هذا الشاهد في ديوانه وفي تعليق الشيخ شاكر ص(٣٤٣)]، لكن الشاعر قال: «نقتل إيانا» بدل «نقتل أنفسنا» لضرورة القافية، وليس كذلك قول الفرزدق: «وإنما يدافع عن أحسابهم أنا»؛ حيث لا ضرورة إلى فصل الضمير؛ إذ كان يمكنه أن يقول: «وإنما أدافع عن أحسابهم»، فيستقر الضمير في «أدافع»، ولكنه بني المضارع على الياء، فانفصل الضمير وتأخر ليقع الاختصاص عليه هو، فتلك هي صياغة الشاعر صاغها مختارًا لهذا الغرض.

(٤) يقصد في بيت الفرزدق.

(٥) أي: إذا تأخرت الأحساب، فصار «أدافع عن أحسابهم» انصرف الاختصاص إلى الأحساب، لكن الشاعر قصد انصراف الاختصاص إليه هو لهذا تصرف في الصياغة، فبنى المضارع على الياء، وفصل الضمير وأخره لهذا الغرض.

فإن قلت: إنه كان يمكنه أن يقول: «وإنما أدافع عن أحسابهم أنا»، فيقدم الأحساب على «أنا». قيل: إنه إذا وقع «أدافع» كان الفاعل الضمير المستكن في الفعل[١]، وكان «أنا» الظاهر تأكيدًا له، أعني للمستكن، والحكم يتعلق بالمؤكد دون التأكيد[٢]؛ لأن التأكيد كالتكرار، فهو يجيء من بعد نفوذ الحكم[٣]، ولا يكون تقديم الجار والمجرور الذي هو قوله: «عن أحسابهم» على الضمير الذي هو تأكيد[٤] تقديمًا له على الفاعل؛ لأن تقديم المفعول على الفاعل إنما يكون إذا ذكرت المفعول قبل أن تذكر الفاعل، ولا يكون لك إذا قلت: «وإنما أدافع عن أحسابهم» سبيل إلى أن تذكر المفعول[٥] قبل أن تذكر الفاعل؛ لأن ذكر الفاعل ها هنا هو ذكر الفعل من حيث إن الفاعل مستكن في الفعل، فيكف يتصور تقديم شيء عليه[٦]، فاعرفه.

[إذا وقع الفاعل والمفعول بعد «إلا» فأيهما هو المقصور عليه؟]

واعلم أنك إن عمدت إلى الفاعل والمفعول فأخَّرتهما جميعًا إلى ما بعد «إلا» فإن الاختصاص يقع حينئذٍ في الذي يلي «إلا» منهما، فإذا قلت: «ما ضرب إلا عمرو زيدًا» كان الاختصاص في الفاعل، وكان المعنى أنك قلت: «إن الضارب عمرو لا غيره»، وإن قلت: «ما ضرب إلا زيدًا عمرو» كان الاختصاص في المفعول، وكان المعنى أنك قلت: «إن المضروب زيد لا مَنْ سواه».

---

(١) «الضمير»: خبر «كان» أي كان الفاعل هو الضمير.

(٢) يقصد بالحكم: الإسناد، وهو يتعلق بالضمير المستتر المؤكد، ولا يتعلق بالضمير المؤكد «أنا»؛ لأنه تابع وهو كالتكرار للفاعل المستكن في الفعل.

(٣) أي: بعد انتهاء الإسناد وتمام المعنى.

(٤) يقصد الضمير «أنا» والذي وقع تأكيدًا للضمير المستتر الفاعل.

(٥) يقصد بالمفعول: الجار والمجرور الذي سدَّ مسد المفعول.

(٦) كلُّ هذا تعليل لاستحالة عد الضمير «أنا» فاعلاً على افتراض أن الشاعر قال «أدافع»؛ لأن الفاعل ضمير مستتر في الفعل «أدافع» و«أنا» تأكيد له، وبالتالي لا يمكن عد الجار والمجرور مقدمًا على الفاعل؛ لأنه ليس بفاعل، ولكنه تأكيد للفاعل كما تقدم وهذا من استحكام العقلية النحوية التي تفترض شيئًا غير موجود وتدير الحديث عنه..
ويقصد الشيخ من كل هذا أن الاختصاص يقع على المؤخر، والمؤخر مع «أدافع عن أحسابهم أنا» هو أحسابهم، أما الضمير «أنا» فإنه مجرد تابع؛ لأنه توكيد، فلا يقع الاختصاص عليه، لهذا كان بناء المضارع على الياء ليكون الضمير المنفصل فاعلاً مؤخرًا يقع الاختصاص عليه.

وحكم المفعولين حكم الفاعل والمفعول فيما ذكرت لك[١]، تقول: «لم يكس إلا زيدًا جُبةً» فيكون المعنى أنه خصَّ زيدًا من بين الناس بكسوة الجُبة، فإن قلت: «لم يكس إلا جُبة زيدًا» كان المعنى: أنه خصَّ الجبة من أصناف الكسوة، وكذلك الحكم؛ حيث يكون بدلَ أحد المفعولين جارٌ ومجرورٌ، كقول السيد الحميري:

لو خُيِّرَ المنبرُ فُرسانه ما اختار إلا منكُمُ فارسًا[٢]

الاختصاص في «منكم» دون «فارسًا»، ولو قلت: «ما اختار إلا فارسًا منكم» صار الاختصاص في «فارسًا».

[إذا وقع المبتدأ والخبر بعد «إنما» فأيهما المقصور عليه؟]

واعلم أن الأمر في المبتدأ والخبر إن كانا بعد «إنما» على العبرة التي ذكرت لك في الفاعل والمفعول، إذا أنت قدمت أحدهما على الآخر، معنى ذلك: أنك إن تركت الخبر في موضعه فلم تقدمه على المبتدأ كان الاختصاص فيه، وإن قدمته على المبتدأ صار الاختصاص الذي كان فيه في المبتدأ[٣].

تفسير هذا: أنك تقول: «إنما هذا لك»، فيكون الاختصاص في الخبر «لك» بدلالة أنك تقول: «إنما هذا لك لا لغيرك»، وتقول: «إنما لك هذا» فيكون الاختصاص في «هذا» بدلالة أنك تقول: «إنما لك هذا لا ذاك»، والاختصاص يكون أبدًا في الذي إذا جئت بـ«لا العاطفة» كان العطف عليه[٤].

---

(١) أي: يقع الاختصاص على الأول منهما؛ لأنه وقع بعد «إلا».

(٢) هذا البيت في مدح رمز الخلافة العباسية، وهو أبو العباس السفاح، وقد صاغ الشاعر معناه صياغة قوية مؤثرة، فلولا «لو» التي افتتح البيت بها لكان غلوًا بعيدًا، لكنها قربته إلى القبول، ثم تخير لفظ الفرسان الذي يمكن أن يكون حقيقة في فرسان القوة والشجاعة، ومجازًا في فرسان الفصاحة، ثم أسلوب القصر بالنفي والاستثناء الذي يواجه بقوة كل متشكك فيما يقول، ثم موقع الضمير المجرور الذي يعود لبني العباس «منكم» بعد «إلا»، ودلالة ذلك على تخصيص بني العباس من بين الناس جميعًا ليقع عليهم اختيار المنبر فرسانه.

(٣) حاصل هذا أن المقصور عليه مع «إنما» هو المؤخر سواء كان خبرًا أم مبتدأ.

(٤) فيكون المقصور عليه هو المقابل لما بعد «لا»، فنحو: «إنما هذا لك لا لغيرك» المقصور عليه هو «لك»؛ لأن موقعه مع «إنما» هو المؤخر، وهو المعطوف عليه بـ«لا»، وإن شئت فقل: هو المقابل لما بعد «لا»، وبهذا يجتمع طريقان للقصر، هما «إنما» والعطف بـ«لا»، ومن الواضح أن عبد القاهر لم يأت بـ«لا» من أجل هذا، ولكن أتى بها لتكون دليلاً على موقع المقصور عليه مع «إنما».

وإن أردت أن يزداد ذلك عندك وضوحًا؛ فانظر إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ [الرعد: ٤٠]، وقوله عزَّ وعلا: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ﴾ [التوبة: ٩٣]، فإنك ترى الأمر ظاهرًا أن الاختصاص في الآية الأولى في المبتدأ الذي هو البلاغ والحساب، دون الخبر الذي هو عليك وعلينا[1]، وأنه في الآية الثانية في الخبر الذي هو «على الذين» دون المبتدأ الذي هو «السبيل»[2].

[عودة للقصر بـ«ما» و«إلا» وموقع المقصور عليه]

واعلم أنه إذا كان الكلام بـ«ما» و«إلا» كان الذي ذكرته من أن الاختصاص يكون في الخبر إن لم تقدمه، وفي المبتدأ إن قدمت الخبر أوضح وأبين[3]، تقول: «ما زيد إلا قائم»،

---

(١) حاصل هذا: أن عبد القاهر يجعل التخصيص في المبتدأ المؤخر «الحساب»؛ لأنه ينظر إلى «إنما» ولا ينظر للتقديم، وبعض المفسرين كأبي السعود يجعل التخصيص في الخبر المقدم «علينا» وذلك على ترجيح طريق التقديم؛ لأنه أكثر استجابة لحاجة المعنى، يفهم هذا من تفسيره «وعلينا الحساب» بقوله: المعنى «علينا لا عليك الحساب» أي: محاسبة أعمالهم السيئة والمؤاخذة عليها.. وما عليك إلا تبليغ الرسالة، فلا تهتم بما وراء ذلك، فنحن نكفيه» [إرشاد العقل السليم (٣/ ١١٤)، المطبعة المصرية، ط ١، (١٣٤٧ هـ- ١٩٢٨م)].

والظاهر أن أبا السعود -من المفسرين الذين أخذوا برأي التفتازاني عندما عرض لقول المتنبي:

أســـاميا لم تـــزده معرفـــة ... وإنـــما لـــذة ذكرناهــــا

فيرى أن المعنى: ما ذكرناها إلا لذة، وذلك على جعل المفعول المقدم مقصورًا عليه، وهذا يعني ترجيح طريق التقديم، لكن مع التدقيق يتضح أن السعد يدور في إطار «إنما»؛ إذ يرى جواز تقديم المقصور عليه معها إذا كان نفس التقديم مفيدًا للقصر، ومعنى هذا أنه لا فرق عنده بين طريق التقديم و«إنما» طالما جاز تقديم المقصور عليه مع «إنما» [راجع: المطول، (٤٠٥)، تحقيق هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، (١٤٢٢ هـ- ٢٠٠١م)]، وعندما نأخذ بتوجيه عبد القاهر يكون المعنى: فإنما عليك البلاغ لا الحساب، وعلينا الحساب لا البلاغ؛ لأن كل جملة من هاتين الجملتين في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ تتضمن منفيًّا تدل الجملة الثانية عليه، والحق أن وجهة أبي السعود لا تتعارض مع وجهة عبد القاهر، والمعنى يتسع ليقبل كلا من التوجهين في هذه الآية، ولكن بيت المتنبي لا يحتمل سوى توجيه السعد.

(٢) فيكون المعنى قصر السبيل وهو الذنب على الذين يستأذنون للتخلف عن الجهاد من غير غدر، والتقدير: إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء لا على الذين يستأذنونك وهم فقراء لا يجدون الزاد ولا الراحلة.

(٣) يعني إذا قدم الخبر كان الاختصاص في المبتدأ؛ لأنه حينئذٍ مؤخر، والمقصور عليه مع النفي والاستثناء هو الواقع بعد إلا، وإنما كان الاختصاص في المبتدأ أوضح وأبين؛ لأنه حينئذٍ يكون من قصر الصفة على الموصوف، مثل: «ما قائم إلا زيد»، وقصر الصفة على موصوف معين لا تتعداه لموصوف آخر =

فيكون المعنى أنك اختصصت القيام من بين الأوصاف التي يتوهم كون زيد عليها بجعله صفة له، وتقول: «ما قائم إلا زيد»، فيكون المعنى أنك اختصصت زيدًا بكونه موصوفًا بالقيام، فقد قصرت في الأول الصفة على الموصوف، وفي الثاني الموصوف على الصفة[1].

واعلم أن قولنا في الخبر إذا أُخِّر نحو: «ما زيد إلا قائم» أنك اختصصت القيام من بين الأوصاف التي يتوهم كون «زيد» عليها، ونفيت ما عدا القيام عنه، فإنما تعني أنك نفيت عنه الأوصاف التي تنافي القيام، نحو أن يكون جالسًا أو مضطجعًا أو متكئًا، أو ما شاكل ذلك، ولم ترد أنك نفيت ما ليس من القيام بسبيل[2]؛ إذ لسنا ننفي عنه بقولنا: «ما هو إلا قائم» أن يكون أسود أو أبيض أو طويلاً أو قصيرًا أو عالمًا أو جاهلاً، كما أنا إذا قلنا: «ما قائم إلا زيد» لم نرد أنه ليس في الدنيا قائم سواه، وإنما نعني ما قائم حيث نحن وبحضرتنا، وما أشبه ذلك[3].

[نوع القصر بالنفي والاستثناء، وهل يجوز العطف بـ«لا» عليه؟]

واعلم أن الأمر بيِّنٌ في قولنا: «ما زيد إلا قائم» أن ليس المعنى على نفي الشركة[4]، ولكن على نفي أن يكون المذكور ويكون بدله شيء آخر[5]. ألا ترى أن ليس المعنى أنه ليس له مع القيام صفة أخرى، بل المعنى أن ليس له بدل القيام صفة ليست بالقيام، وأن ليس القيام منفيًا

= من الوضوح، بحيث لا يحتاج إلى توجيه وتأويل كالذي يحتاجه الموصوف على صفة، مثل: «ما زيد إلا قائم»، وقد لجأ الشيخ لهذا التأويل في الفقرة التالية «واعلم أن قولنا....».

(١) من الواضح أن العكس هو الصحيح.

(٢) هذا هو التأويل الذي احتاجه قصر الموصوف على صفة مثل: «ما زيد إلا قائم»، فهو لا يعني قصر زيد على صفة القيام، ونفي أي صفة سواها كالسواد والطول مثلاً، ولكن المراد نفي ما هو من القيام بسبيل، وما يمكن أن ينافي القيام مثل القعود أو الاتكاء... إلخ.

(٣) الحق أن قصر الصفة على موصوف معين بحيث لا تتعداه إلى موصوف آخر في نحو: «ما قائم إلا زيد» من الوضوح بمكان، وإنما ذكره الشيخ ليستأنس به ويقيس عليه ما سبق ذكره في توجيه قصر الموصوف على صفة، كما يبدو في قوله: «كما أنا إذا قلنا...».

(٤) «ما زيد إلا قائم» من قصر الموصوف على صفة معينة لا يتعداها لصفة أخرى كالقعود مثلاً، وليس المعنى على نفي الشركة فيه، أي: ليس الغرض نفي اجتماع القيام والقعود؛ لأنهما لا يجتمعان، فلا يصلح لقصر الإفراد، ولكن يكون لقصر القلب.

(٥) يعني يصلح أن يكون لمخاطب يعتقد العكس، فيظن أن زيدًا قاعد مثلاً، فيكون من قصر القلب، وهذا الحكم خاص بهذا المثال، فليس بالضرورة أن يكون قصر الموصوف على صفة بالنفي والاستثناء من قصر القلب دائمًا، فنحو: «ما زيد إلا شاعر» يصلح أن يكون من قصر الإفراد إذا كان هناك مخاطب يعتقد أن زيدًا شاعر وخطيب مثلاً، فيفرد القصر واحدًا منهما.

عنه وكائنًا مكانه فيه «القعود أو الاضطجاع أو نحوهما.

فإن قلت: فصورة المعنى إذن صورته إذا وضعت الكلام بـ«إنما» فقلت: «إنما هو قائم»، ونحن نرى أنه يجوز في هذا أن تعطف بـ«لا»، فتقول: «إنما هو قائم لا قاعد»، ولا نرى هذا جائزًا مع «ما» و«إلا»؛ إذ ليس من كلام الناس أن يقولوا: «ما زيدٌ إلا قائم لا قاعد»، فإن[1] ذلك إنما لم يجز من حيث إنك إذا قلت: «ما زيد إلا قائم» فقد نفيت عنه كل صفة تنافي القيام، وصرت كأنك قلت: «ليس هو بقاعد ولا مضطجع ولا متكئ»، وهكذا حتى لا تدع صفة يخرج بها من القيام، فإذا قلت من بعد ذلك: «لا قاعد» كنت قد نفيت بـ«لا العاطفة» شيئًا قد بدأت فنفيته، وهي موضوعةٌ لأن تنفي بها ما بدأت فأوجبته، لا لأن تفيد بها النفي في شيء قد نفيته، ومن ثم لم يجز أن تقول: «ما جاءني أحد لا زيد»[2]، على أن تعمد إلى بعض ما دخل في النفي بعموم «أحد»، فتنفيه على الخصوص، بل كان الواجب إذا أردت ذلك أن تقول: «ما جاءني أحد ولا زيد»، فتجيء بـ«الواو» من قبل «لا» حتى تخرج بذلك عن أن تكون عاطفة، فاعرف ذلك.

وإذ قد عرفت فساد أن تقول: «ما زيد إلا قائم لا قاعد»، فإنك تعرف بذلك امتناع أن تقول: «ما جاءني إلا زيد لا عمرو»، و«ما ضربت إلا زيدًا لا عمرًا»[3]، وما شاكل ذلك. وذلك انك إذا قلت: «ما جاءني إلا زيد»، فقد نفيت أن يكون قد جاءك أحد غيره، فإذا قلت: «لا عمرو» كنت قد طلبت أن تنفي بـ«لا العاطفة» شيئًا قد تقدمت فنفيته، وذلك كما عرفتك خروج بها عن المعنى الذي وُضِعتْ له إلى خلافه[4].

---

(١) حاصل هذا أن جواز اجتماع «إنما» مع العطف بـ«لا» النافية وعدم جوازه مع النفي والاستثناء يرجع إلى العرف الجاري في استعمالات العرب، ولكن الشيخ يعلله فيما تلي من كلامه بأن النفي والاستثناء في نحو: «ما زيد إلا قائم» ينفي بـ«ما» التي تتصدر المثال أن يكون لهذا الموصوف صفة أخرى، فإذا عطفت بـ«لا النافية» كنت قد نفيت شيئًا سبق نفيه، وهذا تحصيل حاصل، ثم إن هذا لا ينسجم مع معنى «لا»؛ لأنها موضوعة لنفي شيء سبق ثبوته ولا تكون أبدًا لنفي شيء سبق نفيه.

(٢) هذا مثال لامتناع نفي ما سبق نفيه.

(٣) استشهد بهذه الأمثلة لبيان عدم جواز اجتماع «لا» العاطفة مع النفي والاستثناء سواء كان ذلك في قصر الموصوف صفة -في المثال الأول- أم كان في قصر الصفة على الموصوف الفاعل أو المفعول - في المثالين الثاني والثالث على الترتيب.

(٤) هذا تعليل لفساد اجتماع «لا» العاطفة مع النفي والاستثناء، وقد سبق ذكره، لكن الشيخ يعمد إلى إعادته، وحاصله أن «لا العاطفة» موضوعة لنفي شيء قد سبق ثبوته، فمجيئها لنفي شيء قد سبق نفيه خروج بها عما وضعت له.

فإن قيل: فإنك إذا قلت: «إنما جاءني زيد»، فقد نفيت فيه أيضًا أن يكون المجيء قد كـان من غيره، فكـان ينبغي أن لا يجوز فيه أيضًـا أن تعطـف بـ«لا»، فتقـول: «إنـما جاءني زيـد لا عمرو»[١].

قيل: إن الذي قلته من أنك إذا قلت: «إنما جاءني زيد»، فقد نفيت فيه أيضًـا المجـيء عـن غيره، غير مسلم على حقيقته، وذلك أنه ليس معك إلا قولك: «جاءني زيد»، وهـو كـلام كـما تراه مثبت ليس فيه نفي البتة، كما كان في قولك: «ما جاءني إلا زيد»، وإنما فيه[٢] أنك وضعت يدك على زيد فجعلته الجائي، وذلك وإن أوجب انتفاء المجيء عـن غـيره، فليس يوجبـه مـن أجل أن كان ذلك إعمال نفي في شيء، وإنما أوجبه مـن حيـث كـان المجـيء الـذي أخبرت بـه مجيئًا مخصوصًا، إذا كان لزيد لم يكن لغيره، والذي أبينـاه أن تنفـي بـ«لا العاطفـة» الفعـل عـن شيء وقد نفيته عنه لفظًا[٣].

ونظير هذا أنا نعقل من قولنا: «زيد هو الجائي» أن هذا المجـيء لم يكـن مـن غـيره، ثـم لا يمنع ذلك من أن تجيء فيه بـ«لا العاطفة»، فتقول: «زيد هو الجائي لا عمرو»، لأنا لم نعقل ما عقلناه من انتفاء المجيء عن غيره بنفي أوقعناه على شيء، ولكن بأنه لما كـان المجـيء المقصـود مجيئًا واحدًا كان النص على «زيد» بأنه فاعله وإثباتـه لـه نفيًـا لـه عـن غـيره، ولكـن مـن طريـق المعقول، لا من طريق أن كان في الكلام نفي كما كان ثَمَّ، فاعرفه[٤].

---

(١) هذا السؤال وارد بقوة في ذهن كل متابع يقظ، وهو يدل على أن عبد القاهر كان يعيش حالين من الإبداع والتلقي، ويمارس النقد الذاتي، فيفترض كل ما يمكن أن يتوقعه مـن تسـاؤلات مخاطبيه ويجيـب عليهـا، وحاصل السؤال: أن السبب الذي من أجله منع العطف بـ«لا» على النفـي والاسـتثناء موجـود في «إنـما» وهو سبق النفي، فلماذا جاز ذلك العطف مع «إنما» مع وجود معنى النفي فيها؟

(٢) «وإنما فيه» أي: في «إنما جاءني زيد».

(٣) يقصد أن النفي في «إنما» مفاد ضمنًا من التخصيص الذي دلت «إنـما» عليـه، ولـيس نفيًـا صريحًا كالـذي نجده في «ما وإلا»؛ لأن النفي هنا ظاهر وهو يتصدر جملة القصر، والعطف بـ«لا» إنما يمتنع مع مـا سـبق نفيه بلفظ صريح.

(٤) يوضح الشيخ حال القصر بـ«إنـما» في جـواز العطـف عليـه بـ«لا»، وذلـك بواسـطة نظـير لـه هـو القـصر بتعريف الطرفين وضمير الفصل؛ لأن علة جواز العطف بـ«لا» في هذين الطـريقين واحـدة، وهـي عـدم وجود نفي صريح فيهما يمنع من ذلك العطف، وأما ما يفهم فيهما من إثبات الصفة لفلان ونفيهـا عمـن سواه، فهذا النفي مفهوم ضمنًا من طريق المعقول، وليس من طريق النص الصريح عـلى النفـي كـما كـان ثم في النفي والاستثناء.

فإن قيل: فإنك إذا قلت: «ما جاءني إلا زيد»، ولم يكن غرضك أن تنفي أن يكون قد جاء معه واحد آخر كان المجيء أيضًا مجيئًا واحدًا[١].

قيل: إنه وإن كان واحدًا، فإنك إنما تثبت أن زيدًا الفاعل له بأن نفيت المجيء عن كل من سوى زيد، كما تصنع إذا أردت أن تنفي أن يكون قد جاء معه جاءٍ آخر، وإذا كان كذلك كان ما قلناه من أنك إن جئت بـ«لا العاطفة»، فقلت: «ما جاءني إلا زيد لا عمرو» كنت قد نفيت الفعل عن شيء قد نفيته عنه مرة صحيحًا ثابتًا كما قلناه[٢]، فاعرفه.

واعلم أن حكم «غير» في جميع ما ذكرناه حكم «إلا»، فإذا قلت: «ما جاءني غير زيد» احتمل أن تريد نفي أن يكون قد جاء معه إنسان آخر[٣]، وأن تريد نفي أن لا يكون قد جاء، وجاء مكانه واحد آخر[٤]، ولا يصح أن تقول: «ما جاءني غير زيد لا عمرو»، كما لا يجز: «ما جاءني إلا زيد عمرو».

فصل

في نكتة تتصل بالكلام الذي تضعه بـ«ما» و«إلا»

اعلم أن الذي ذكرناه من أنك تقول: «ما ضرب إلا عمرو زيدًا»، فتوقع الفاعل والمفعول جميعًا بعد «إلا»، ليس بأكثر الكلام، وإنما الأكثر أن تقدم المفعول على «إلا» نحو: «ما ضرب زيدًا إلا عمرو» حتى أنهم ذهبوا فيه -أعني في قولك: «ما ضرب إلا عمرو زيدًا»- إلى أنه على كلامين[٥]، وأن زيدًا منصوب بفعل مضمر، حتى كأن المتكلم بذلك أبهم في أول مرة فقال: «ما ضرب إلا عمرو»، ثم قيل له: «من ضرب»؟ فقال: «ضرب زيدًا».

---

(١) أي: لم يكن غرضك أن تنفي الاشتراك في المجيء ولا تعدد الجائي، وهذا الاعتراض المفترض يسأل عن إمكان تصحيح العطف بـ«لا» على النفي والاستثناء بافتراض تعين المنفي في مقابل تحديد المثبت مثل: «ما جاءني إلا زيد لا عمرو».

(٢) يعني أن العطف بـ«لا» على النفي والاستثناء ممتنع سواء كان المنفي قبله شخصًا معينًا أم كان عامًّا؛ لأنك على أي حال تكون قد نفيت بـ«لا» شيئًا سبق نفيه، وهو مما لا يجوز.

(٣) وذلك على إرادة تعميم المنفي، ويسمى القصر حينئذٍ قصرًا حقيقيًّا.

(٤) يعني أن «غير» مثل «إلا» في احتمال أن يقصد منها الإفراد أو القلب، مع عدم جواز العطف عليها بلا.

(٥) أي على جملتين: الجملة الأولى: «ما ضرب إلا عمرو»، والثانية «زيدًا» على تقدير فعل محذوف يدل عليه ما قبل «إلا»، أي: ضرب زيدًا.

وها هنا إذا تأملت معنى لطيف يوجب ذلك[(١)]، وهو أنك إذا قلت: «ما ضرب زيدًا إلا عمرو» كان غرضك أن تختص عمرًا بضرب زيد لا بالضرب على الإطلاق، وإذا كان كذلك وجب أن تعدي الفعل إلى المفعول من قبل أن تذكر عمرًا الذي هو الفاعل؛ لأن السامع لا يعقل عنك أنك اختصصته بالفعل معدى حتى يكون قد بدأت فعديته، أعني لا يفهم عنك أنك أردت أن تختص عمرًا بضرب زيد حتى تذكره له معدى إلى زيد، فأما إذا ذكرته غير معدى فقلت: «ما ضرب إلا عمرو»، فإن الذي يقع في نفسه أنك أردت أن تزعم أنه لم يكن من أحد غير عمرو ضرب، وأنه ليس ها هنا مضروب إلا وضاربه عمرو؛ فاعرفه أصلاً[(٢)] في شأن التقديم والتأخير.

فصل
[نقاش حول ما تدخل عليه «إنما»]

إنْ قيل: قد مضيتَ في كلامك كله على أن «إنما» للخبر لا يجهله المخاطب، ولا يكون ذكرك له لأن تفيده إياه، وإنا لنراها في كثير من الكلام والقصد بالخبر بعدها أن تُعلم السامع أمرًا قد غلط فيه بالحقيقة، واحتاج إلى معرفته كمثل ما ذكرت في أول الفصل الثاني من قولك: «إنما جاءني زيد لا عمرو»[(٣)]، وتراها كذلك تدور في الكتب للكشف عن معانٍ غير معلومة، ودلالة المتعلم منها على ما لا يعلم.

---

(١) أي: يوجب تقديم المفعول.

(٢) حاصل هذا: أن قصر الفعل على الفاعل من غير ذكر المفعول، مثل: «ما ضرب إلا عمرو» يوقع في نفس السامع اختصاص هذا الفاعل دون غيره بالضرب مطلقًا، فلا يكون هناك مضروب إلا وقد اختص عمرو بضربه، وهذا غير ممكن، لهذا وجب ذكر المفعول ليختص عمرو بضرب شخص معين لا بالضرب على الإطلاق، ويحسن حينئذٍ تقديم ذلك المفعول حتى لا يؤدي تأخيره إلى الإشعار بذلك العموم في بداية الأمر.
والظاهر أن وجوب ذكر المفعول متعين فيها لو كان الفعل متعديًا أما إذا كان الفعل لازمًا فلا يجب ذكر المفعول؛ لأن حذفه لا يؤدي إلى إطلاق ولا إبهام، مثل: «ما قام إلا محمد» و«ما سافر إلا علي».

(٣) سبق أن «إنما» تأتي في الخبر المعلوم الذي لا يجهله المخاطب، وحين تدخل على خبر لا يعلمه يكون ذلك على ادعاء أنه معلوم ظاهر كما في «إنما مصعب شهاب من الله»، والشيخ هنا يعود لـ«إنما» ليضيف جديدًا في استعمالها لتنبيه المخاطب إلى أمر قد غلط فيه، مثل: «إنما جاءني زيد لا عمرو»، وذلك لأنه يكون رد على من ظن أن الجائي هو عمرو، وهذا يعد من الخروج عن الأصل في «إنما»؛ لأن ما تناولته ليس معلومًا للمخاطب، بل إنه عكس ما يعلمه، هذا هو مغزى التساؤل الذي تتناوله هذه الفقرة، والشيخ يجيب عليه في الفقرة التالية.

قيل[١]: أما ما يجيء في الكلام من نحو «إنما جاء زيد لا عمرو»، فإنه وإن كان يكون إعلامًا لأمر لا يعلمه السامع، فإنه لا بدَّ مع ذلك من أن يدعي هناك فضل انكشاف وظهور في أن الأمر كالذي ذكر، وقد قسَّمتُ في أول ما افتتحتُ القول فيها فقلت: «إنها تجيء للخبر لا يجهله السامع ولا ينكر صحته، أو لما ينزل هذه المنزلة»، وأما ما ذكرت من أنها تجيء في الكتب لدلالة المتعلم على ما لم يعلمه، فإنك إذا تأملت مواقعها وجدتها في الأمر الأكثر قد جاءت لأمر قد وقع العلم بموجبه وبشيء يدل عليه.

مثال ذلك: أن صاحب «الكتاب» قال في باب «كان»:

«إذا قلت: «كان زيد» فقد ابتدأت بما هو معروف عنده مثله عندك، وإنما ينتظر الخبر، فإذا قلت «حليمًا» فقد أعلمتهَ مثل ما عَلِمْت، وإذا قلت: «كان حليمًا»، فإنما ينتظر أن تعرفه صاحب الصفة».

وذاك أنه إذا كان معلومًا أنه لا يكون مبتدأ من غير خبر ولا خبر من غير مبتدأ كان معلومًا أنك إذا قلت: «كان زيد» فالمخاطب ينتظر الخبر، وإذا قلت: «كان حليمًا» أنه ينتظر الاسم[٢]، فلم يقع إذن بعد «إنما» إلا شيء كان معلومًا للسامع من قبل أن ينتهي إليه[٣].

ومما الأمر فيه بيِّنٌ قوله[٤] في باب «ظننت»: «وإنما تحكي بعد (قلت) ما كان كلامًا لا قولاً»[٥].

---

(١) هذا جواب على القول المفترض بداية «إن قيل...»، ويتلخص في أن الشيخ قد سبق أن احتاط لهذه المسألة، فذكر أن «إنما» تجيء للخبر الذي يعلمه السامع أو ما ينزل منزلته، وهذا المثال: «إنما جاءني زيد لا عمرو»، وإن تناول شيئًا لا يعلمه المخاطب، فإن فيه ادعاء أنه يعلمه لظهوره، ففيه تنزيل من لا يعلم منزلة من يعلم، ثم إن «إنما» وإن وردت في معانٍ غير معلومة فالعبرة بالأغلب فيها -تابع بقية كلام الشيخ.

(٢) أي: الاسم الذي أسند الحلم إليه من هو؟

(٣) يستشهد الشيخ بكلام سيبويه على أن «إنما» تأتي في الخبر الذي لا يجهله السامع، لا لأن سيبويه عاش في عصور الفصاحة ويستشهد بكلامه حسب، ولكن أيضًا لأنه من العلماء الذين يدققون في استعمالهم أدوات اللغة، ويقصد عبد القاهر أن «إنما» وردت في كلام سيبويه مرتين، ولم يقع بعدها فيهما إلا ما هو معلوم للسامع بالسليقة.

(٤) يعني قول سيبويه.

(٥) يقصد الشيخ من الاستشهاد بجملة سيبويه أنها جاءت مصدرة بـ«إنما» التي جاء ما بعدها معلومًا، وقد نبَّه لهذا في صدر تعقيبه على جملة سيبويه.

وذلك أنه معلوم أنك لا تحكي بعد «قلت» إذا كنت تنحو نحو المعنى إلا ما كان جملة مفيدة، فلا تقول: «قال فلان زيد» وتسكت، اللهم إلا أن تريد أنه نطق بالاسم على هذه الهيئة، كأنك تريد أنه ذكره مرفوعًا.

ومثل ذلك قولهم: «إنما يحذف الشيء إذا كان في الكلام دليل عليه»[١] إلى أشباه ذلك مما لا يحصى، فإن رأيتها قد دخلت على كلام هو ابتداء إعلام بشيء لم يعلمه السامع[٢]، فلأن الدليل حاضر معه، والشيء بحيث يقع العلم به عن كثب، واعلم أنه ليس يكاد ينتهي ما يعرض بسبب هذا الحرف من الدقائق.

[متى يحسن العطف بـ«لا» على «إنما»، ومتى لا يحسن؟]

ومما يجب أن يعلم أنه إذا كان الفعل بعدها فعلاً لا يصح إلا من المذكور، ولا يكون من غيره كالتذكر الذي يعلم أنه لا يكون إلا من أولي الألباب لم يحسن العطف بـ«لا» فيه، كما يحسن فيما لا يختص بالمذكور ويصح من غيره.

تفسير هذا أنه لا يحسن أن تقول: «إنما يتذكر أولو الألباب لا الجهال» كما يحسن أن تقول: «إنما يجيء زيد لا عمرو»[٣]، ثم إن النفي فيما يجيء فيه النفي[٤] يتقدم تارة ويتأخر أخرى، فمثال التأخير ما تراه في قولك: «إنما جاءني زيد لا عمرو»، وكقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ﴾[٥] [الغاشية: ٢١- ٢٢]، وكقول لبيد:

---

(١) الشاهد في هذا القول هو دخول «إنما» على معنى المعلوم، ولا شكَّ في أن استشهاد الشيخ بكلام سيبويه مرة بعد مرة كان باعتباره نصًّا فصيحًا يؤيد فكرته وقاعدته في «إنما»؛ لأن سيبويه من أهل الفصاحة، ولأنه من العلماء الذين يدفقون في دلالة الكلمات والأدوات التي يستخدمونها.

(٢) يعني إذا وجدتها خرجت عن هذا الأصل، فدخلت على شيء غير معلوم للسامع، فلأن معه ما يدل عليه.

(٣) إنما حسن العطف بـ«لا» في «إنما يجيء زيد لا عمرو» لضعف الاختصاص؛ لأن المجيء يمكن وقوعه من غير زيد، فحسن تأكيد الإثبات بالنفي، ولم يحسن العطف بـ«لا» في «إنما يتذكر أولو الألباب» بسبب قوة الاختصاص؛ لأن التذكر لا يكون إلا من أولي الألباب.

(٤) وقد سبق أن النفي يجيء ويحسن إذا كان الفعل يصح وقوعه من غير المذكور كالأمثلة التالية.

(٥) لما كان رسول الله ﷺ شديد الحرص على هداية قومه ويجد معاناة شديدة عند إعراضهم نزل منزلة من يملك توجيه القلوب والسيطرة عليها، فقصر على كونه مذكرًا، ونفى كون مسيطرًا، وقد اجتمع النفي مع «إنما» مع تأخير النفي.

* إنما يجزي الفتى ليس الجَمل *[(١)]

ومثال التقديم قولك: «ما جاءني زيد، وإنما جاءني عمرو»، وهذا مما أنت تعلم به مكان الفائدة فيها، وذلك أنك تعلم ضرورة أنك لو لم تدخلها وقلت: «ما جاءني زيد وجاءني عمرو»، لكان الكلام مع من ظن أنهما جاءاك جميعًا، وأن المعنى الآن مع دخولها[(٢)] أن الكلام مع من غلط في عين الجائي، فظن أنه كان زيدًا لا عمرًا[(٣)].

[النحاة لا يزيدون على أن «ما» في «إنما» كافة، والرد عليهم]

وأمر آخر، وهو ليس ببعيد: أن يظن الظان أنه ليس في انضمام «ما» إلى «إن» فائدة أكثر من أنها تبطل عملها، حتى ترى النحويين لا يزيدون في أكثر كلامهم على أنها كافة، ومكانها ها هنا يزيل هذا الظن ويبطله، وذلك أنك ترى أنك لو قلت: «ما جاءني زيد، وإن عمرًا جاءني» لم يعقل منه أنك أردت أن الجائي «عمرو» لا «زيد»[(٤)]، بل يكون دخول «إن» كالشيء الذي لا يحتاج إليه، ووجدت المعنى ينبو عنه.

[إنما تكون أقوى ما تكون إذا قصد بما بعدها التعريض]

ثم اعلم أنك إذا استقريت وجدتها أقوى ما تكون وأعلق ما ترى بالقلب إذا كان لا يراد

---

(١) المعنى: إنما يجزي «يكافئ» المعروف اللبيب الفطن لا الجاهل، والشاهد فيه اجتماع النفي مع «إنما» مع تأخير النفي، وإنما النفي مع «إنما»؛ لأن الفعل يصح وقوعه من غير المذكور.

(٢) أي: مع دخول «إنما».

(٣) قد يتوهم في بادئ الأمر أن في التعبير خطأ أو عسرًا، ذلك لأن الشيخ كان يصوغ فكرًا عميقًا لم يسبق إليه وهو يفرق بين النظم بـ«إنما» والنظم بدونها عندما يتقدم النفي، وحاصله أن «إنما» عندما توجد وقد سبقها النفي - فإنها تفيد قصر القلب؛ لأن الكلام يكون مع من غلط واعتقد العكس، ولا تفيد الإفراد الذي يمكن أن يفاد من غير ذكر «إنما»، وهذا يتسق مع ما ذكره الشيخ قبل من أن «إنما» تأتي لقصر القلب، وأما مجيئها لنفي الشركة- الإفراد- فلا يراه. والبلاغيون المتأخرون يرون «إنما» تأتي لقصر القلب وقصر الإفراد سواء كانت في قصر الموصوف على صفة أو في قصر الصفة على موصوف [راجع: بغية الإيضاح، (٢/ ١١)، مكتبة الآداب، ١٤٢٠هـ].

(٤) يعني لم يفد منه ما تفيده «إنما» من تصحيح غلط المخاطب الذي يعتقد العكس، وهذه الفقرة شاهد على تجاوز عبد القاهر النحو إلى معاني النحو، فالنحاة يكتفون بأن «ما» في «إنما» كافة لـ«إن»، والشيخ لا يرضى بهذا وينظر فيما أضافته «ما» لـ«إن»، ويظهر بالنظر للفرق بين «ما جاءني زيد، وإن عمرو جاءني» وبين «ما جاءني زيد، وإنما عمرو جاءني»، فلو كانت «ما» لمجرد كونها كافة لما كان هناك فرق. وليس هذا فحسب، بل «إن» وحدها في «ما جاءني زيد، وإن عمر جاءني» لا حاجة إليها وفيها نبو، أي: ينفر الطبع عنه ولا يقبله.

بالكلام بعدها نفس معناه، ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه، نحو أنا نعلم أن ليس الغرض من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبَابِ﴾ [الرعد: ١٩] أن يعلم السامعون ظاهر معناه، ولكن أن يذم الكفار، وأن يقال: إنهم من فرط العناد ومن غلبة الهوى عليهم في حكم من ليس بذي عقل، وأنكم إن طمعتم منهم في أن ينظروا ويتذكروا، كنتم كمن طمع في ذلك من غير أولي الألباب، وكذلك قوله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرُ مَن يَخْشَاهَا﴾ [النازعات: ٤٥]، وقوله عزَّ اسمه: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ﴾ [فاطر: ١٨]، المعنى على أن من لم تكن له هذه الخشية فهو كأنه ليس له أذن تسمع وقلب يعقل، فالإنذار معه كلا إنذار[1].

ومثال ذلك من الشعر قوله:

أنـــا لم أَرزق محبتهـــا ... إنـــما للعبـــد مـــا رُزقـــا[2]

الغرضُ أن يفهمك من طريق التعريض أنه قد صار ينصح نفسه، ويُعْلِم أنه ينبغي له أن يقطع الطمع من وصلها، وييأس من أن يكون منها إسعاف.

---

(١) تطلع فكر عبد القاهر إلى ما وراء المعنى الظاهر؛ لأن المعنى الظاهر بدهي لا يحتاج إلى التأكيد بـ«إنما»، ثم إن ما يمكن أن يستنبط من معنى وراء ذلك المعنى الظاهر لا يستدل عليه من المجاز أو الكناية، ولكنه معنى يفهم من جانب المعنى المذكور، وتلك هي الدلالة التعريضية التي تفهم من سياق المعنى ومن ملابساته، ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبَابِ﴾ المعنى التعريضي فيه هو ذم الكفار بتعطيل عقولهم حتى صاروا كأنهم في عداد البهائم حين لم يتذكروا، ويترتب عليه ترك الطمع في تذكرهم وإيمانهم، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرُ مَن يَخْشَاهَا﴾ المعنى التعريضي هو ذم الكفار بقسوة القلب، وكأنهم بلا قلب أو سمع ويترتب عليه ترك الأمل في خشيتهم وإيمانهم.
وقول الشيخ في صدر الفقرة: «إذا استقريت وجدتها» يعني إذا تحريت وتتبعت وجدتها أقوى ما تكون وأقرب للنفس إذا وجد فيها هذا المعنى التعريضي، فليس بلازم أن يطرد معها في كل شواهدها، ولكن إذا وجد فيها، فمن الحتمي أن تكون أقوى ما تكون.

(٢) البيت للعباس بن الأحنف يُصبِّر نفسه لإعراض من يحبها، ويدل تقديم المسند إليه «أنا لم أرزق محبتها» على تخصيصه من بين الناس جميعًا بالحرمان من محبتها، وفي هذا إحساس بالمرارة ودلالة على أنها كانت تحب غيره، وفي الشطر الثاني تسليم ورضا بالواقع، والشاهد فيه: مجيء ما بعد «إنما»، ولم يقصد به ظاهر معناه، ولكن التعريض بأمر هو مقتضي له، وهو الرضا بحرمانه وقطع الرجاء منها، وهذا من أحسن مواقع «إنما»؛ لانتقاب المعنى وراء ستر رقيق يفهم بالتلميح لا بالتصريح، ومن أمارات استعمال «إنما» في معنى تعريضي: مجيء المعنى بعدها عامًّا وقد أريد به خاص، سواء كان هذا الخاص فردًا أم جماعة، فالأول كقوله: «وإنما للعبد ما رزقا»، فهذا معنى عام، ولكن يقصد منه نفسه؛ إذ ينصحها باليأس من تلك المحبة، والثاني كقوله: «وإنما يعذر العشاق من عشقا»، فهذا أيضًا معنى عام، ولكن يقصد منه لائميه، وأنهم لم يبتلوا بالعشق، ولو ذاقوه لعذروه

ومن ذلك قوله: «وإنما يعذِرُ العشاقَ مَنْ عَشقا»[١]

يقول: إنه ليس ينبغي للعاشق أن يلوم من يلومه في عشقه، وأنه ينبغي أن لا ينكر ذلك منه، فإنه لا يعلم كُنْهَ البلوى في العشق، ولو كان ابتلي به لعرف ما هو فيه فعذره.

وقوله:

ما أنت بالسبب الضعيف وإنما ... نُجْحُ الأمورِ بقوة الأسباب

فاليومَ حاجتنا إليك وإنما ... يُدعى الطبيبُ لساعة الأوصاب[٢]

يقول في البيت الأول: إنه ينبغي أن أنجح في أمري حين جعلتك السبب إليه، ويقول في الثاني: إنا قد وضعنا الشيء في موضعه، وطلبنا الأمر من جهته حين استعنا بك فيما عرض من الحاجة، وعولنا على فضلك كما أن من عول على الطبيب فيما يعرض له من السقم كان قد أصاب بالتعويل موضعه، وطلب الشيء من معدنه.

[هل يحصل المعنى التعريضي من دون «إنما»]

ثم إن العجب في أن هذا التعريض الذي ذكرت لك لا يحصل من دون «إنما»، فلو قلت: «**يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبَابِ**» لم يدل على ما دل عليه في الآية، وإن كان الكلام لم يتغير في نفسه، وليس إلا أنه ليس فيه «إنما»، والسبب في ذلك[٣] أن هذا التعريض إنما وقع بأن كان من شأن «إنما» أن تضمن الكلام معنى النفي من بعد الإثبات، والتصريح بامتناع التذكر ممن لا يعقل[٤]، وإذا أسقطت من الكلام فقيل: «**يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبَابِ**» كان مجرد وصف لأولي

---

(١) صدره: «يلوم في الحب من لم يدر طعم الهوى»، والشاهد فيه كسابقه وقد تبيَّن.

(٢) المقصود من قوله: «وإنما نجح الأمور بقوة الأسباب» التعريض بضرورة إنجاحه في حاجته حين جعل الممدوح سببًا إليه، والمعنى المنفي قبل «إنما» يساعد على استنباط ذلك المعنى التعريضي، أما قوله: «إنما يدعى الطبيب لساعة الأوصاب»، فإن للزمن مدخل في تحديد المقصود منه، كما يبدو من مقابلة «فاليوم حاجتنا» في الممثل له بـ«ساعة الأوصاب» في الممثل به، وهو يعني أن حاجتنا إليك الآن أشد من أي وقت آخر، ولا ينبغي أن تتأخر، فهذا هو المعنى التعريضي، ولا يخفى ما في التمثيل بالطبيب من الإشارة إلى طلبهم الشيء من معدنه، وأنه أقرب إلى تحقيق الرجاء.

(٣) يقصد السبب في أن هذا المعنى التعريضي مرتبط بـ«إنما»، ولا يحصل بدونها.

(٤) ليس المقصود بالتصريح بامتناع التذكر عمن لا يعقل النص عليه؛ لأنه معنى متضمن، ولكن يقصد بالتصريح: دلالة المثبت على المنفي دلالة قوية، وكأنه موجود صريح مع وجود «إنما» وبدونها لا يفهم هذا المنفي، وكان مجرد إثبات التذكر لأولي الألباب.

الألباب بأنهم يتذكرون، ولم يكن فيه معنى نفي للتذكر عمن ليس منهم، ومحال أن يقع تعريض لشيء ليس له في الكلام ذكر[١]، ولا فيه دليل عليه، فالتعريض بمثل هذا، أعني بأنه تقول: «**يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبَابِ**» بإسقاط «إنما» يقع إذن إن وقع بمدح إنسان بالتيقظ، وبأن فعل ما فعل وتنبه له لعقله ولحسن تمييزه[٢] كما يقال: «كذلك يفعل العاقل»، و«وهكذا يفعل الكريم»[٣].

وهذا موضع فيه دقة وغموض، وهو مما لا يكاد يقع في نفس أحد أنه ينبغي أن يتعرف سببه، ويبحث عن حقيقة الأمر فيه[٤].

ومما يجب لك أن تجعله على ذُكر منك من معاني «إنما»، ما عرفتك أولاً من أنها قد تدخل في الشيء على أن يخيل فيه المتكلم أنه معلوم، ويدعي أنه من الصحة بحيث لا يدفعه دافع[٥]، كقوله: «إنما مُصْعَبٌ شهابٌ من الله».

ومن اللطيف في ذلك قول قَتَبِ بن حِصن:

ألا أيها النَّاهي فَزارة بعد ما … أجدَّتْ لغزوٍ إنما أنت حالمُ[٦]

---

(١) حاصل هذه الفقرة أن المعنى مرتبط بوجود «إنما»، ولا يحصل بدونها والسبب في هذا يرجع إلى أن طبيعة القصر بـ«إنما» وطبيعة التعريض متلائمة، فالقصر بـ«إنما» يقتضي تضمن الإثبات لمعنى منفي، فتذكر أولي الألباب يتضمن نفي التذكر عمن لا يعقل، وهذا يساعد على فهم التعريض؛ لأنه معنى متضمن مفهوم من جانب المعنى المذكور، وبهذا تتلاقى الدلالتين.

(٢) يعني: لا يقع التعريض بدون «إنما» إلا في حالات خاصة، وذلك ذا دل السياق وملابسات الحال على قصد مدح إنسان بالتيقظ وحسن التمييز وهو يسمع قولنا مثلاً: «**يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبَابِ**» من غير «إنما»، ومثل هذا قولنا: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده» في حضرة مؤذٍ، فيكون تعريضًا به.

(٣) يعني مثل هذا المثال يكون إذا قيل في حضرة شخص كريم أو في وجود شخص عاقل على سبيل المدح.

(٤) هذا الكلام على سبيل التنويه بذلك السبب السابق والذي يفسر: لماذا توقف المعنى التعريضي على وجود «إنما» رغم ملاحظته من جانب المعنى الذي جاء بعدها.

(٥) سبق أن الأصل في «إنما» أن تدخل على الشيء المعلوم أو المألوف الذي لا ينكر، وقد تدخل على غير المعلوم ولا المألوف على تنزيله منزلة المألوف مثل: «إنما مصعب شهاب من الله»، والجديد هنا أن الشيخ يجعل استعمال «إنما» في غير المعلوم تخييلاً وادعاءً؛ لأنها تخيل للمتكلم أن غير المألوف صار مألوفًا، وذلك بالنظر إلى الأصل فيها، وهذا يلفت إلى شيء مهم هو: أن التصرف والعدول في النظم يحقق ما تحققه الاستعارة من تخييل وادعاء مع اختلاف الوسيلة.

(٦) يدعو الشاعر بحزم من ينهي فزارة عن الغزو بعدما عزمت ليكف عن نهيه الذي لا فائدة منه، ويتهمه بأنه يصدر في نهيه عن غفلة شديدة بطبيعة فزارة: «إنما أنت حالم» من الحلم الذي يدل على النوم، =

ومن ذلك قوله تعالى حكاية عن اليهود: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١١] دخلت «إنما» لتدل على أنهم حين ادعوا لأنفسهم أنهم مصلحون، أظهروا أنهم يدَّعون من ذلك أمرًا ظاهرًا معلومًا[١]، ولذلك أكد الأمر في تكذيبهم والرد عليهم، فجمع بين «ألا» الذي هو للتنبيه، وبين «إن» الذي هو للتأكيد، فقيل: ﴿أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لاَّ يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٢].

فصل

[حاكي الشعر لا يكون ناظمًا له]

اعلم أنه لا يصلح تقدير الحكاية في النظم والترتيب، بل لن تعدو الحكاية الألفاظ وأجراس الحروف[٢]، وذاك أن الحاكي[٣] هو من يأتي بمثل ما أتى به المحكي عنه، ولا بدَّ من أن تكون حكايته فعلاً له، وأن يكون بها عاملاً عملاً مثل عمل المحكي عنه، نحو أن يصوغ إنسان خاتمًا فيبدع فيه صنعةً، ويأتي في صناعته بخاصة تستغرب، فيعمد واحد آخر فيعمل خاتمًا على تلك الصورة والهيئة، ويجيء بمثل صنعته فيه، ويؤديها كما هي، فيقال عند ذلك: «إنه قد حكى عمل فلان وصنعة فلان».

والنظم والترتيب في الكلام كما بيَّنا عمل يعمله مؤلف الكلام في معاني الكلم لا في ألفاظها، وهو بما يصنع في سبيل من يأخذ الأصباغ المختلفة، فيتوخى فيها ترتيبًا يحدث عنه

= وهو كناية عن الغفلة.

والشاهد فيه: دخول «إنما» على شيء غير حاصل؛ لأن المخاطب لم يكن نائمًا ولا حالمًا، وذلك على تخييل أنه كذلك حين نهى فزارة عن الغزو.

(١) وذلك بتعبير القرآن الذي أنزله من لا تخفى عليه خافية، واستعمال «إنما» يدل على أن اليهود ادعوا أنهم مصلحون، وادعوا أن كونهم مصلحين أمر ظاهر معلوم، وهذا من الإغراق في الكذب والتبجح فيه.

(٢) يعني: أن الذي يحكي قول غيره لا يبذل جهدًا في الصنعة والنظم والتأليف مثل صاحب الكلام المحكي عنه، وإنما يقتصر جهد الحاكي على نطق الألفاظ والحروف، وعلى ذلك فإن الذي ينشد شعرًا لا يأتي بمثل ما أتى به صاحب الشعر، ولا يمكن أن تكون رواية الشعر نظمًا وإبداعًا له، وكان عبد القاهر يدفع بهذا شبهة من قال: إن الذي يحكي كلام الله يكون قد أتى بمثل القرآن.

(٣) يدل السياق قبل هذا الكلام وبعده على أن ها هنا سقطًا لا بدَّ من تقديره ليتسق أول الكلام مع آخره، ولعل أصل الكلام: «وذاك أنا لو قلنا: إن الحاكي هو من يأتي بمثل ما أتي ما به المحكي عنه... إلخ»، وجواب ذلك الشرط هو: «فيقال عند ذلك: إنه قد حكى عمل فلان وصنعة فلان»..

ضروب من النقش والوشي.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنا إن تعدينا بالحكاية الألفاظ إلى النظم والترتيب أدى ذلك إلى المحال، وهو أن يكون المنشد شعر امرئ القيس قد عمل في المعاني وترتيبها واستخراج النتائج والفوائد مثل عمل امرئ القيس، وأن يكون حاله إذا أنشد قوله:

فقلتُ لـه كلـمَّا تمطـيّ بِصُـلْبه   وأرْدفَ أعجـازًا نَـاء بكَلْكَـل

حال الصائغ ينظر إلى صور قد عملها صائغ من ذهب له أو فضة فيجيء بمثلها من ذهبه وفضته[1]، وذلك يخرج بمرتكب- إن ارتكبه- إلى أن يكون الراوي مستحقًا لأن يوصف بأنه استعار وشبَّه، وأن يُجعل كالشاعر في كل ما يكون به ناظمًا، فيقال: إنه جعل هذا فاعلاً، وذاك مفعولاً، وهذا مبتدأ وذاك خبرًا، وجعل هذا حالاً وذاك صفة، وأن يقال: نفى كذا وأثبت كذا، وأبدل كذا من كذا، وأضاف كذا إلى كذا، وعلى هذا السبيل[2] كما يقال ذاك في الشاعر، وإذا قيل ذلك[3] لزم منه أن يقال فيه: صدق وكذب كما قال في المحكي عنه، وكفى بهذا بعدًا وإحالة، ويجمع هذا كله أنه يلزم منه أن يقال: إنه قال شعرًا كما يقال فيمن حكى صنعة الصائغ في خاتم قد عمله: «إنه قد صاغ خاتمًا»[4].

وجملة الحديث أنا نعلم ضرورة أنه لا يتأتى لنا أن ننظم كلامًا من غير روية وفكر، فإن

---

(١) كل هذا مبني على الافتراض، أي: لو قلنا جدلاً: إن الحاكي شعر امرئ القيس يعاني تجربة امرئ القيس ويعمل عمله في استخراج المعاني ونظمها لكان حال من ينشد قوله: «فقلت له لما تمطى...» حال الصائغ الذي ينظر إلى صورة بديعة من ذهب أو فضة فيعمل فكره حتى يجيء بمثلها، وليس هذا بذاك أي: ليست الحكاية كالمحاكاة.

(٢) أي: وعلى هذا السبيل من التفكير في صنعة الشعر ونظم كلماته، وهو ما لا يكون أبدًا من راوي الشعر.

(٣) أي: إذا قيل ذلك في راوي الشعر.

(٤) وحاصل هذا أن راوي الشعر مجرد حاكٍ لشعر غيره، فلا يقال له: ناظم، ولا يقال له: صانع، كما يقال للذي يحاكي صنعة الصائغ: إنه قد صاغ خاتمًا، أي: أننا ينبغي أن نفرق بين حكاية الشعر والمحاكاة في الرسم والنحت والصياغة، فحاكي الشعر لا يملك مادة الشعر ولا يعاني تجربة قوله ونظمه، ولكنه يحكي نظم غيره، فلا نقول له: ناظم ولا شاعر، بخلاف المحاكي في الرسم أو النحت أو الصياغة، فإنه يحاكي ويقلد صنعة غيره بمادته هو، ويتقن محاكاة غيره، فيمكن أن يقال له: راسم وناحت وصائغ، وهذا تفريق دقيق بين الحكاية والمحاكاة، فالأولى تكون للشكل والصورة أو الألفاظ حسب، ولا يستحق صاحبها اسم ناظم، والثانية تكون في المادة والشكل معًا، ويستحق صاحبها اسم صائغ أو ناظم وخصوصًا في الأشياء المادية ولعل (حكى) ي نهاية هذه الفقرة صحتها «حاكى».

كان راوي الشعر ومنشده يحكي نظم الشاعر على حقيقته، فينبغي أن لا يتأتى له رواية شعره إلا بروية، وإلا بأن ينظر في جميع ما نظر فيه الشاعر من أمر النظم[١]، وهذا ما لا يبقى معه موضع عذر للشاك.

هذا، وسبب دخول الشبهة على من دخلت عليه، أنه لما رأى المعاني لا تتجلى للسامع إلا من الألفاظ، وكان لا يوقف على الأمور التي بتوخيها يكون النظم[٢] إلا بأن ينظر إلا الألفاظ مرتبة على الأنحاء التي يوجبها ترتيب المعاني في النفس، وجرت[٣] العادة بأن تكون المعاملة مع الألفاظ، فيقال: «قد نظم ألفاظًا فأحسن نظمها، وألف كلمًا فأجاد تأليفها»، جعل الألفاظ الأصل في النظم، وجعله يتوخى فيها أنفسها، وترك أن يفكر في الذي بيَّناه من أن النظم هو توخي معاني النحو في معاني الكلم، وأن توخِّيها في متون الألفاظ محال، فلما جعل هذا في نفسه، ونشب هذا الاعتقاد به، خرج له من ذلك أن الحاكي إذا أدى ألفاظ الشعر على النسق الذي سمعها عليه كان قد حكى نظم الشاعر كما حكى لفظه.

وهذه شبهةٌ قد ملكت قلوب الناس، وعششت في صدورهم، وتشربتها نفوسهم، حتى إنك لترى كثيرًا منهم وهو من حلولها عندهم محل العلم الضروري، بحيث إن أومأتَ له إلى شيء مما ذكرناه اشمأز لك، وسكَّ سمعه دونك، وأظهر التعجب منك، وتلك جريرةُ تركِ النظر، وأخذ الشيء من غير معدنه، ومن الله التوفيق.

* * *

(١) هذا من الاستدراج، وذلك بتعليق الشيخ ما يرفضه على مستحيل، فإذا تحقق ذلك المستحيل تحقق ما يرفضه، وهو يرفض أن يكون راوي الشعر حاكيًا نظم الشاعر، ويعلق ذلك على كون تلك الرواية بروية ونظر في المعاني وكيفيات تعليق بعضها ببعض، وهذا مستحيل بالنسبة للراوي.

(٢) المقصود بالأمور التي بتوخيها ومراعاتها يكون النظم هي معاني النحو وكيفيات تعليق الكلم بعضه ببعض.

(٣) جملة «وجرت العادة» معطوفة على جملة: «لما رأى المعاني لا تتجلى» فهما معًا داخلان في حيز الشرط، وجوابه: «جعل الألفاظ الأصل في النظم»، ويعني هذا أن وراء تلك الشبهة سببين: الأول: أن المعاني لا تظهر إلا من الألفاظ، والثاني: جريان العادة على التعامل مع الألفاظ وإطلاقها على المعاني، وهذا السياق يشير إلى ترفق عبد القاهر بمن قال: إن راوي الشعر يحكي نظمه، فيلتمس له عذرًا، لكنه ينبِّه إلى خطئه ويصححه بأن النظم معاناة في توخي معاني النحو، وليس هذا من شأن راوي الشعر، فليس له إلا ترديد الألفاظ وحكايتها، وكل هذا تأكيد من الشيخ على أن النظم نظم معانٍ وتنسيق دلالات.

فصل

[نسبة الشعر لقائله ليست نسبة كلمات، ولكنه نسبة نظوم يتوخى فيها معاني النحو]

اعلم أنا إذا أضفنا الشعر أو غير الشعر من ضروب الكلام إلى قائله، لم تكن إضافتنا له من حيث هو كلم وأوضاع لُغةٍ، ولكن من حيث توخي فيها النظم الذي بينا أنه عبارة عن توخي معاني النحو في معاني الكلم، وذاك أن من شأن الإضافة الاختصاص، فهي تتناول الشيء من الجهة التي تختص منها بالمضاف إليه، فإذا قلت: «غلام زيد» تناولتِ الإضافة «الغلام» من الجهة التي تختص منها بزيد، وهي كونه مملوكًا.

وإذا كان الأمر كذلك، فينبغي لنا أن ننظر في الجهة التي يختص منها الشعر بقائله، وإذا نظرنا وجدناه يختص به من جهة توخِّيه في معاني الكلم التي ألفه منها ما توخاه من معاني النحو[١]، ورأينا أنفس الكلم بمعزل عن الاختصاص[٢]، ورأينا حالها معه حال الإبريسم مع الذي ينسج منه الديباج، وحال الفضة والذهب مع من يصوغ منها الحلي، فكما لا يشتبه الأمر في أن الديباج لا يختص بناسجه من حيث الإبريسم، والحلي بصائغها من حيث الفضة والذهب، ولكن من جهة العمل والصنعة، كذلك ينبغي أن لا يشتبه أن الشعر لا يختص بقائله من جهة أنفس الكلم وأوضاع اللغة[٣].

---

(١) هذا وجه ثانٍ للفكرة السابقة، فإذا كان الشيخ يرفض أن يكون راوي الشعر حاكيًا لنظمه، فمن يكون ناظم الشعر إذن؟ إنه قائله بلا شك، فإن الشعر ينسب إليه لا من حيث كونه كلمات منطوقة، وألفاظ مسموعة، ولكن من حيث كونه نظومًا توخى فيها طرق خاصة هي معاني النحو.

(٢) يقصد بالاختصاص: اختصاص الشعر بقائله ونسبته إليه دون غيره بحيث يعكس تجربة الشاعر وأسلوبه ومعاناته في نظم معانيه، ولا يمكن أن يكون معنى اختصاص الشعر بقائله مجرد نسبة ألفاظه وكلماته إليه.

(٣) الإبريسم: كلمة فارسية تعني خيوط الحرير، ويقصد من تلك العبارة أن المعاني المفردة التي يتشكل منها النظم، مثل خيوط الحرير التي ينسج منها ثوب الديباج، والذهب الذي يصاغ من الحلي، فكما لا ينسب ثوب الديباج إلى ناسجه من جهة خيوطه، ولكن من جهة نسجه وصنعته، وكما لا يختص الذهب والفضة بالصائغ من جهة مادتها، ولكن من جهة ما فيها من صياغة وصنعة، فكذلك الشعر لا يختص بقائله من جهة كلماته المفردة، ولكن من جهة ما فيه من نظم وصنعة وتشكيل الصورة النهائية للشعر.
ويفهم من هذا أن الذي يذكر للشاعر وينسب له هو الصنعة الشعرية الماثلة في كيفية النظم والصياغة، فذلك ما يظهر فيه فن الشاعر وخصوصيته، ولا يحكم عليه من كلمات مفردة، وهذا يتسق مع مذهب الشيخ الذي ذكره في كتابيه وهو عدم رد الفصاحة للكلمات المفردة إلا بأن تكون بعض الكلمات أخفى في جرس حروفها من أخرى، وهذا ما ذكره في «أسرار البلاغة».

وتزداد بيِّنًا لذلك بأن تنظر في القائل إذا أضفته إلى الشعر فقلت: «امرؤ القيس قائل هذا الشعر»، من أين جعلته قائلاً له؟ أمن حيث نطق بالكلم، وسمعت ألفاظها من فِيه، أم حيث صنع في معانيها ما صنع، وتوخى فيها ما توخى؟ فإن زعمت أنك جعلته قائلاً له من حيث أنه نطق بالكلم وسمعت ألفاظها من فِيه على النسق المخصوص، فاجعل راوي الشعر قائلاً له فإنه ينطق بها ويخرجها من فِيه على الهيئة والصورة التي نطق بها الشاعر، وذلك ما لا سبيل لك إليه[1].

فإن قلت: إن الراوي وإن كان قد نطق بألفاظ الشعر على الهيئة والصورة التي نطق بها الشاعر، فإنه هو لم يبتدئ فيها النسق والترتيب، وإنما ذلك شيء ابتدأه الشاعر، فلذلك جعلتُه القائل له دون الراوي[2].

قيل لك: خبِّرنا عنك، أترى أنه يتصور أن يجب لألفاظ الكلم التي تراها في قوله:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرِى حَبِيبٍ وَمَنزِلِ

هذا الترتيب من غير أن يتوخى في معانيها ما تعلم أن امرأ القيس توخاه من كون «نبك» جوابًا للأمر، وكون «مِنْ» مُعَدِّيَةً له إلى «ذكرى»، وكون «ذكرى» مضافة إلى «حبيب»، وكون

---

(١) وذلك للفرق الشاسع بين من يبدع صورة شعرية يعاني نظمها وترتيب كلماتها، وبين من يحكي تلك الصورة على سبيل الرواية.

(٢) ظاهر هذا الكلام أنه لا يختلف مع الشيخ، ولكن وجه الاعتراض فيه: أن الراوي يحكي نظمًا خاصًا يتبع فيه الشاعر الذي بدأ فيه، فالراوي وإن لم يبتدئ، فإنه يحكي نظم من ابتدأ، وهو اعتراض نابع من عقل الشيخ الذي يفترض حوارًا يتوقع فيه ما يمكن أن يرد عليه، ويكاد ينحصر جواب الشيخ في عدم موافقته على القول بأن الشاعر ابتدأ الترتيب؛ لأنه قول يهون من مهمة الشاعر وجهده ومعاناته في نظم معانيه، فإن ذلك يحتاج إلى روية وتفكير متأنٍ في كيفيات تعليق المفردات بعضها ببعض، وحديث الشيخ عن بيت امرئ القيس، وما يحتاجه في ترتيب كلمة يدل على هذا.

ويبدو أن هذه مسألة جدلية، وكان حريًا بالشيخ أن يستغني بما سبق تقديمه من أدلة قوية على أن النظم نظم معانٍ عن ذلك الدليل الذي يعتمد على علاقة الشاعر بالراوي، وأن الشاعر ناظم للمعاني، والراوي حاكٍ للألفاظ؛ لأنه ليس بالضرورة أن يكون الراوي ببغاء مرددة لألفاظ وأصوات؛ إذ يحتمل أن ينفعل الراوي بتجربة الشاعر، وكأنه يعايش مرحلة خلق معانيه ونظمها، والجدل واسع حول طبيعة العلاقة بين المنشئ والمتلقي، والراوي متلقٍّ على أي حال، ويمكن أن يكون ناقدًا بصيرًا ومعايشًا تجربة الشاعر الذي يروي له.

«منزل» معطوفًا على «حبيب»، أم ذلك محال؟ فإن شككت في استحالته لم تُكلَّم[١].

وإن قلت: نعم، هو محال.

قيل لك: فإذا كان محالاً أن يجب في الألفاظ ترتيب من غير أن يتوخى في معانيها معاني النحو، كان قولك: «إن الشاعر ابتدأ فيها ترتيبًا» قولاً لا يتحصل.

وجملة الأمر أنه لا يكون ترتيب في شيء حتى يكون هناك قصدٌ إلى صورة وصفة إن لم يقدم فيه ما قُدِّم، ولم يؤخر ما أخر، وبدئ بالذي ثني به، أو ثني بالذي ثلث به لم تحصل لك تلك الصورة وتلك الصفة، وإذا كان كذلك فينبغي أن تنظر إلى الذي يقصد واضع الكلام أن يحصل له من الصورة والصفة: أفي الألفاظ يحصل له ذلك أم في معاني الألفاظ؟ وليس في الإمكان أن يشك عاقل إذا نظر أن ليس ذلك في الألفاظ[٢]، وإنما الذي يتصور أن يكون مقصودًا في الألفاظ هو الوزن، وليس هو من كلامنا في شيء؛ لأنا نحن فيما لا يكون الكلام كلامًا إلا به[٣]، وليس للوزن مدخلٌ في ذلك.

فصل

[أوصاف نسبت للفظ وليست له]

واعلم أني على طُول ما أعدتُ وأبدأتُ، وقلتُ وشرحتُ في هذا الذي قام في أوهام الناس من حديث اللفظ، لربما ظننت أني لم أصنع شيئًا، وذاك أنك ترى الناس كأنه قد قُضي عليهم أن يكونوا في هذا الذي نحن بصدده على التقليد البحت، وعلى التوهم والتخيل، وإطلاق اللفظ من غير معرفة بالمعنى، قد صار ذاك الدأب والديدن، واستحكم الداء منه الاستحكام الشديد، وهذا الذي بيَّناه وأوضحناه، كأنك ترى أبدًا حجازًا بينهم وبين أن يعرفوه، وكأنك تُسمعهم منه شيئًا تلفظه أسماعهم، وتتكرهه نفوسهم، وحتى كأنه كلما كان

(١) يجيب الشيخ على سؤال بسؤال تقريري، فيقول: هل ترى في بيت امرئ القيس هذا الترتيب يمكن أن يكون من غير تفكير وروية في ربط تلك المفردات ربطًا تحكمه معاني النحو أم أن مجيئها هكذا مرتبة من غير تفكير وروية شيء محال؟ فإن شككت في أنه من المحال مجيء ذلك الترتيب من غير روية في المعاني، فقد أنكرت بدهيًا، ومن الخير ترك محاجتك ولم تكلم.

(٢) أي: لا يشك عاقل أن الذي يقصده الشاعر من ترتيب الكلمات وتقديم ما يقدم وتأخير ما يؤخر حتى يأتي النظم على صورة خاصة.. لا يشك إذا تأمل أن ليس ذلك في الألفاظ ولكنه في المعاني.

(٣) ما لا يكون الكلام كلامًا إلا به هو نظم المعاني.

الأمر أبين كانوا عن العلم به أبعد، وفي توهم خلافه أقعد، وذاك لأن الاعتقاد الأول قد نشب في قلوبهم، وتأَشَّبَ فيها، ودخل بعروقه في نواحيها، وصار كالنبات السوء الذي كلما قلعته عاد فنبت[١].

والذي له صاروا كذلك[٢] أنهم حين رأوهم يفردون اللفظ عن المعنى، ويجعلون له حسنًا على حده، ورأوهم قد قسموا الشعر قالوا: «إن منه ما حسن لفظه ومعناه، ومنه ما حسن لفظه دون معناه، ومنه ما حسن معناه دون لفظه»[٣]، ورأوهم يصفون اللفظ بأوصاف لا يصفون بها المعنى، ظنوا[٤] أن للفظ من حيث هو لفظ حسنًا ومزيةً ونبلاً وشرفًا، وأن الأوصاف التي نحلوه إياها هي أوصافه على الصحة، وذهبوا عما قدمنا شرحه من أن لهم في ذلك رأيًا وتدبيرًا، وهو أن يفصلوا بين المعنى الذي هو الغرض[٥]، وبين الصورة التي يخرج فيها، فنسبوا ما كان من الحسن والمزية في صورة المعنى إلى اللفظ، ووصفوه في ذلك بأوصاف هي تخبر عن أنفسها أنها ليست له، كقولهم: «إنه حلى المعنى، وإنه كالوشي عليه، وإنه قد كسب المعنى دَلاً وشكلاً[٦]، وإنه رشيق أنيق، وإنه متمكن، وإنه على قدر المعنى لا فاضل ولا مقصر»، إلى أشباه ذلك مما لا يشك أنه لا يمكن وصفًا له من حيث هو لفظ وصدى صوت[٧] إلا أنهم كأنهم رأوا بَسْلاً حرامًا أن يكون لهم في ذلك فكرٌ ورويةٌ، وأن يميِّزوا فيه

---

(١) نشب الشيء في الشيء: علق، وتأشب بهذا المعنى مع زيادة وتمكن، وهذه التعبيرات الجمالية المصورة لا تدل على تأنق بمقدار ما تدل على صدق ومعاناة في مواجهة ما ترسخ في نفوس السابقين؛ إذ كانوا يردون كل مزية إلى اللفظ.

(٢) أي: والسبب الذي جعلهم كذلك.

(٣) يقصد الشيخ تقسيم ابن قتيبة الشعر إلى هذه الأقسام، وكان ابن قتيبة يعبر عن اتجاه عام في عصره، والقسم الثاني هو الذي أثار حفيظة عبد القاهر ورد عليه مفصلاً في «أسرار البلاغة» ص(٢١) ت محمود شاكر.

(٤) سياق الكلام: «أنهم حين رأوهم يفردون اللفظ.... ظنوا...».

(٥) كالمدح والهجاء والفخر والنسيب... إلخ، ولما كانت هذه أشياء مطروحة لكل الناس ولا تنسب لها مزية، تحاشى السابقون أن ينسبوا لها فضلاً، فنسبوا الفضل للفظ ووصفوه بأوصاف لا تكون في حقيقة الأمر إلا لصورة المعنى وكيفيات النظم التي تؤدي إلى خصوصية في المعاني الشعرية.

(٦) الدلّ والشكل بمعنى واحد وهي صفة مستعارة من المرأة ذات الدلال، «والدلال: جرأة في تكسر وتغنج» [راجع: المصباح]، والوجه الجامع بين دل المرأة ودل المعاني هو الجذب والإثارة.

(٧) يهدف الشيخ إلى أن هذه الأوصاف ليست للفظ في ذاته، ولكن باعتباره صورة للمعنى أي للنظم، والنظم نظم معانٍ.

قبيلاً من دَبير[١].

[نموذج لوصف اللفظ بوصف هو في الأصل للمعنى]

ومما الصفة فيه للمعنى وإن جرى في ظاهر المعاملة على اللفظ إلا أنه يبعد عند الناس كل البعد أن يكون الأمر فيه كذلك، وأن لا يكون من صفة اللفظ بالصحة والحقيقة وصفنا اللفظ بأنه مجاز[٢].

وذاك أن العادة قد جرت بأن يقال في الفرق بين الحقيقة والمجاز: «إن الحقيقة أن يُقر اللفظ على أصله في اللغة، والمجاز أن يُزال عن موضعه، ويستعمل في غير ما وضع له، فيقال: «أسد» ويراد «شجاع»، و«بحر» ويراد جواد.

وهو وإن كان شيئًا قد استحكم في النفوس حتى إنك ترى الخاصة فيه كالعامة، فإن الأمر بعدُ على خلافه. وذاك أنا إذا حققنا لم نجد لفظ «أسد» قد استعمل على القطع والبت في غير ما وضع له، ذاك لأنه لم يجعل في معنى شجاع على الإطلاق[٣]، ولكن جعل الرجل بشجاعته أسدًا. فالتجوز في أن ادعيت للرجل أنه في معنى الأسد، وأنه كأنه هو في قوة قلبه وشدة بطشه، وفي أن الخوف لا يخامره، والذعر لا يعرض له، وهذا إن أنت حصلت تجوز منك في معنى اللفظ لا اللفظ، وإنما يكون اللفظ مزالاً بالحقيقة عن موضعه ومنقولاً عما وضع له، أن لو كنت تجد عاقلاً يقول: «هو أسد»، وهو لا يضمر في نفسه تشبيهًا له بالأسد، ولا يريد إلا ما يريده إذا قال: «هو شجاع»، وذلك ما لا يُشكُّ في بطلانه.

---

(١) البسل: المنع، أي: كأنهم رأوا حرامًا ممنوعًا أن يتأملوا، وأن يميزوا قبيلاً من دبير، أي: مقبلا من مدبر أو نافع من ضار.

(٢) هذا نموذج تطبيقي محدد لما جرى الناس من منحهم اللفظ صفات هي في الأصل للمعنى، فمثال ذلك «المجاز» الذي اعتاد الناس أن يجعلوه صفة اللفظ، كقولهم: في هذا اللفظ مجاز، وتعريفهم المجاز بأنه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له... إلخ.

(٣) يعني لم يستأنف للفظ «أسد» معنى جديد تعارف الناس عليه هو «شجاع»، ونفى الشيخ أن يكون لفظ «أسد» في «كلمت أسدًا» مستعملاً في غير ما وضع له كان صدى لتعريفهم المجاز والاستعارة بأنها نقل اللفظ من معناه الذي وضع له... إلخ؛ لأن النقل يوهم الخروج باللفظ من معناه خروجًا تامًّا إلى معنى آخر كتسمية فلان بأسد أو ثعلب، ثم إن الشيخ يرى عند التحقيق والتأمل أننا عندما نقول مثلاً: «زارني الأسد»، فقد ادعيت للرجل كل ما للأسد من هيأة وهيبة وبطش وقوة، فليست المسألة مجرد استعمال للفظ في غير ما وضع له، وليست نقلاً للفظ، ولكنا نقلنا اللفظ من بعد أن نقلنا المعنى، وهذا كلامه في سياق آخر.

وليس العجب إلا أنهم لا يذكرون شيئًا من المجاز إلا قالوا: «إنه أبلغ من الحقيقة»، فليت شعري، إن كان لفظ «أسد» قد نقل عما وضع له في اللغة[١]، وأزيل عنه، وجعل يراد به الشجاع هكذا غُفلاً ساذجًا، فمن أين يجب أن يكون قولنا: «أسد» أبلغ من قولنا: «شجاع»؟!

وهكذا الحكم في الاستعارة[٢]، هي وإن كانت في ظاهر المعاملة من صفة اللفظ، وكنا نقول: «هذه لفظة مستعارة» و«وقد استعير له اسم الأسد»، فإن مآل الأمر إلى أن القصد بها إلى المعنى. يدلك على ذلك أنا نقول: «جعله أسدًا»، و«جعله بدرًا» و«جعله بحرًا»، فلو لم يكن القصد بها[٣] إلى المعنى لم يكن لهذا الكلام وجه؛ لأن جعل لا تصلح إلا حيث يراد إثبات صفة للشيء، كقولنا: «جعلته أميرًا» و«جعلته واحد دهره» تريد: أثبتُّ له ذلك. وحكم «جعل» إذا تعدى إلى مفعولين حكم «صير»، فكما لا تقول: «صيرته أميرًا» إلا على معنى أنك أثبت له صفة الإمارة، كذلك لا يصح أن تقول: «جعلته أسدًا» إلا على معنى أنك جعلته في معنى الأسد، ولا يقال: «جعلته زيدًا» بمعنى سميته زيدًا، ولا يقال للرجل: «اجعل ابنك زيدا» بمعنى: سمِّه زيدًا، ووُلِد لفلان ابن فجعله زيدًا، وإنما يدخل الغلط في ذلك على من لا يُحصِّل.

فأما قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا﴾ [الزخرف: ١٩]، فإنما جاء على الحقيقة التي وصفتها[٤]، وذلك أن المعنى على أنهم أثبتوا للملائكة صفة الإناث، واعتقدوا وجودها فيهم، وعن هذا الاعتقاد صدر عنهم ما صدر من الاسم، أعني إطلاق

---

(١) أفاد المتأخرون بهذه الملاحظة، فنصوا في تعريف المجاز وتعريف الاستعارة على العلاقة والقرينة، فالعلاقة تذكر بالثنائية بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه، وأن هناك صلة بينهما هي المسوغة لاستعمال الأول في الثاني أي: استعمال معنى الأسد في الرجل الشجاع، فالثنائية لا تزول رغم ادعاء اتحاد الطرفين، وعلى هذا لا يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له مزيلاً له عن معناه الأصلي تمامًا، وذلك لاعتبار علاقة المشابهة بين الطرفين في الاستعارة مثلاً.

(٢) يعني: أن الاستعارة مثل المجاز في هذا الحكم، فالأصل فيها أن تكون في المعنى لا في اللفظ.

(٣) الضمير في «بها» يعود للاستعارة، لكن هذه الشواهد المذكورة تشبيهات للنص على الطرفين، فالمشبه هو المفعول الأول، أي: الضمير المتصل بـ«جعل»، والمشبه به هو «البدر والبحر»... إلخ.

(٤) قد يفهم من السياق الذي وردت فيه الآية من كلام الشيخ أن فيها استعارة، وأنها بمعنى إثبات المعنى المستعار، وليس التسمية بلفظه، وليس كذلك، فقد جاءت الآية للاستئناس بها على ما قاله في: «جعلته بحرًا وجعلته أسدًا»، فإن «جعل» تفيد إثبات معنى المفعول الثاني للأول وليست بغرض التسمية، يقول الشوكاني تعقيبًا على الآية: «والجعل هنا بمعنى القول والحكم على الشيء كما تقول: «جعلت زيدًا أفضل الناس» [فتح القدير، مجلد(١٠)، ص(٧٦٩)، دار الكتاب العربي، بيروت].

اسم البنات، وليس المعنى أنهم وضعوا لها لفظ الإناث أو لفظ البنات اسمًا من غير اعتقاد معنى وإثبات صفة، هذا محال لا يقوله عاقل. أما تسمع قول الله تعالى: ﴿أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩]، فإن كانوا لم يزيدوا على أن أجروا الاسم على الملائكة ولم يعتقدوا إثبات صفة ومعنى بإجرائه عليهم، فأي معنى لأن يقال: «أشهدوا خلقهم»؟ هذا، ولو كانوا لم يقصدوا إثبات صفة ولم يزيدوا على أن وضعوا اسمًا لما استحقوا إلا اليسير من الذم، ولما كان هذا القول منهم كُفرًا، والأمر في ذلك أظهر من أن يخفى[١].

وجملة الأمر أنه إن قيل: «إنه ليس في الدنيا علم قد عرض للناس فيه من فحش الغلط، ومن قبيح التورط، ومن الذهاب مع الظنون الفاسدة ما عرض لهم في هذا الشأن»، ظننت أن لا يُخشى على من يقوله الكذب[٢]، وهل عجب أعجب من قوم عقلاء يتلون قول الله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]، ويؤمنون به ويدينون بأن القرآن معجز، ثم يصدون بأوجههم عن برهان الإعجاز ودليله[٣]، ويسلكون غير سبيله، ولقد جَنَوْا، لو دَرَوْا ذاك عظيمًا.

فصل آخر من باب اللفظ والنظم

فصل

[«لا معنى للنظم غير توخي معاني النحو فيما بين الكلم»]

واعلم أنه وإن كانت الصورة في الذي أعدنا وأبدأنا فيه من أنه لا معنى للنظم غير توخي معاني النحو فيما بين الكلم -قد بلغت في الوضوح والظهور والانكشاف إلى أقصى الغاية،

---

(١) تكرر الشرط مع تعدد الجواب، وحاصله: أنه لو كان قصدهم من جعل الملائكة إناثًا مجرد تسمية من غير قصد إثبات معنى الأنوثة لما أنكر عليهم في قوله: ﴿أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ﴾؟ ولما كان ما قالوه كفرًا، ولما استحقوا الذم الكبير، والحاصل أن المقصود من جعل الكفار الملائكة إناثًا: إثبات معنى الأنوثة لهم، أي: الحكم عليهم بأنهم إناث، وليس المقصود تسمية الملائكة إناثًا فحسب يقول الشوكاني في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلاَئِكَةَ تَسْمِيَةَ الأُنثَى﴾ [النجم: ٢٧]: «جعلوهم إناثا وسموهم بناتا» فتح القدير ٢/ ٩٠٤.

(٢) يعني إن قيل: إن علم البلاغة أو الإعجاز قد عرض له ما لم يعرض لعلم آخر من فحش الغلط لم يكن مبالغة.

(٣) يقصد ببرهان الإعجاز ودليله: علم البلاغة، فقد صدوا بأوجههم عنه بما وقعوا فيه من غلط التأويل.

وإلى أن تكون الزيادة عليه كالتكلف لما لا يُحتاج إليه، فإن النفس تنازع إلى تتبع كل ضرب من الشبهة يُرى أنه يَعْرِض للمُسَلِّم نفسه عند اعتراض الشك.

وإنا لنرى أن في الناس من إذا رأى أنه يجري في القياس وضرب المثل أن تُشَبَّه الكلم في ضم بعضها إلى بعض بضم غزل الإبريسم بعضه إلى بعض، ورأى أن الذي ينسج الديباج ويعمل النقش والوشي لا يصنع بالإبريسم الذي ينسج منه شيئًا غير أن يضم بعضه إلى بعض، ويتخير للأصباغ المختلفة المواقع التي يعلم أنه إذا أوقعها فيها حدث له في نسجه ما يريد من النقش والصورة- جري في ظنه أن حال الكلم في ضم بعضها إلى بعض، وفي تخير المواقع لها حال خيوط الإبريسم سواء، ورأيت كلامه كلام من لا يعلم أنه لا يكون الضم فيها ضمًّا ولا الموقع موقعًا حتى يكون قد توخى فيها معاني النحو[1]، وأنك إن عمدت إلى ألفاظ فجعلت تتبع بعضها بعضًا من غير أن تتوخى فيها معاني النحو لم تكن صنعت شيئًا تُدْعَي به مؤلفًا، وتُشَبَّه معه بمن عمل نسجًا أو صنع على الجملة صنيعًا، ولم يتصور أن تكون قد تُخيِّرت لها المواقع.

[استدلال على أنه لا نظم من غير توخي معاني النحو]

وفساد هذا وشبهه من الظن وإن كان معلومًا ظاهرًا، فإن ها هنا استدلالاً لطيفًا تكثر بسببه الفائدة، وهو أنه يتصور أن يعمد عامدٌ إلى نظم كلام بعينه، فيزيله عن الصورة التي أرادها الناظم له ويفسدها عليه من غير أن يحول منه لفظًا عن موضعه أو يبدله بغيره أو يغير شيئًا من ظاهر أمره على حال[2].

مثال ذلك أنك إن قدَّرت في بيت أبي تمام:

---

(١) حاصل هذا أن نظم الكلم، وإن كان يشبه خيوط الحرير في ضم بعضها إلى بعض وتخير مواقع الأصباغ حتى يتحقق الشكل المطلوب للنسيج، فإن نظم الكلام لا يكون نظمًا وتأليفًا حتى يراعي في ضم مفرداته توخي معاني النحو، يعني ارتباط المفردات بعضها ببعض ارتباطًا يحكمهُ النحو بحسب الغرض المقصود، فذلك التشبيه صحيح مع الفرق المناسب لطبيعة كل من الطرفين.

(٢) يستدل الشيخ بتجربة عملية تثبت الفساد الذي يترتب على تغيير الصورة التي أرادها الشاعر لنظمه، ولو لم تتغير مواضع المفردات، كأن يقصد الشاعر تقديم الخبر على المبتدأ، فلا نعتد بهذا التقديم، ونأخذ بالظاهر.

لُعـابُ الأفـاعي القـاتلات لُعَابُـهُ وأرْيُ الجَنَي اشتارته أيدٍ عَواسلُ[(١)]

أن «لعاب الأفاعي» مبتدأ، و«لعابه» خبر، كما يوهمه الظاهر أفسدت عليه كلامه، وأبطلت الصورة التي أرادها فيه، وذلك أن الغرض أن يشبه مداد قلمه بـ«لعاب الأفاعي»، على معنى أنه إذا كتب في إقامة السياسات أتلف به النفوس، وكذلك الغرض أن يشبه مداده بـ«أري الجني»، على معنى أنه إذا كتب في العطايا والصلات أوصل به إلى النفوس ما تحلو مذاقته عندها، وأدخل السرور واللذة عليها، وهذا المعنى إنما يكون إذا كان «لعابه» مبتدأ، «ولعاب الأفاعي» خبرًا. فأما تقديرك أن يكون «لعاب الأفاعي» مبتدأ، و«لعابه» خبرًا، فيبطل ذلك ويمنع منه البتة، ويخرج بالكلام إلى ما لا يجوز أن يكون مرادا في مثل غرض أبي تمام، وهو أن يكون أراد أن يشبه «لعاب الأفاعي» بالمداد، ويشبه كذلك «الأري» به.

فلو كان حال الكلم في ضم بعضها إلى بعض كحال غزل الإبريسم لكان ينبغي أن لا تتغير الصورة الحاصلة من نظم كلم حتى تزال عن مواقعها، كما لا تتغير الصورة الحادثة عن ضم الإبريسم بعضه إلى بعضه حتى تزال الخيوط عن مواضعها[(٢)].

---

(١) لعاب الأفاعي: سُمُّها الذي تسليه، ويشبه المداد به إذا كان ما يسطره حكمًا بالقتل، والأري: ما التصق في جوف الخلية، ويحتاج استخراجه إلى لطف، وهو ما تدل عليه كلمة «اشتارته» أي: جنته واستخرجته، وعواسل: وصف للأيدي التي تستخرج ذلك العسل فيسيل من أطرافها، ويشبه المداد به إذا كان يسطر أمرًا بالعطاء الذي يشفي النفوس، كما يشفيه العسل.

فالمشبه واحد وهو المداد الذي استعير له اللعاب في «لعابه»؛ لأن المداد لا يكون لعابا على الحقيقة، والمشبه به أمران متباينان: الأول: لعاب الأفاعي القاتل إذا كان ما يسطره المداد حكمًا بالقتل، والثاني العسل الشافي للنفوس إذا كان ما يسطره أمرًا بالعطاء.

هذا هو مراد الشاعر الذي يقتضي أن يكون «لعابه» مبتدأ مؤخرًا هو المشبه، و«لعاب الأفاعي» خبرًا مقدمًا هو المشبه به، وقد عطف عليه «أري الجني» فيكون التقدير: لعابه كلعاب الأفاعي وأري الجني، ولو أخذ بالظاهر، فتغيرت المواقع مع الاحتفاظ بالأماكن والمواضع، فجعل لعاب الأفاعي مبتدأ، ولعابه خبر لكان المعنى: لعاب الأفاعي وأري الجني كلعابه، وهذا يفسد الصورة التي أرادها الشاعر ويعبث بمراده.

والعجيب أن السكاكي أخذ بالظاهر الذي حذر منه عبد القاهر، فجعل الشاهد من قلب التشبيه، ومع أن قلب التشبيه يؤدي إلى المبالغة في وصف الضرر الماحق للمداد، وأنه أكثر خطورة من لعاب الأفاعي إلا أن هذا يخالف غرض أبي تمام، كما يذكر عبد القاهر.

(٢) يعني أن المشابهة بين نظم المفردات ونسج الإبريسم يقتضي أن لا تتغير صورة النظم إلا بتغيير مواقع مفرداته، كما لا تتغير صورة النسج إلا بتغيير مواضع خيوطه ويقصد من وراء هذا أن لصنعه الكلام خصوصية زائدة عن الصنعة فيما سواه من الفنون، هي تعدد عطاءات المعني دون تغير في ترتيب النظ م.

واعلم أنه لا يجوز أن يكون سبيل قوله: «لعاب الأفاعي القاتلات لعابه» سبيل قولهم: «عتابك السيف»، وذلك أن المعنى في بيت أبي تمام على أنك مُشِبِّهٌ شيئًا بشيءٍ، وجامع بينهما في وصف، وليس المعنى في «عتابك السيف» على أنك تشبه عتابه بالسيف، ولكن على أن تزعم أنه يجعل السيف بدلاً من العتاب[١]، أفلا ترى أنه يصح أن تقول: «مداد قلمه قاتل كسمِّ الأفاعي»، ولا يصح أن تقول: «عتابك كالسيف»، اللهم إلا أن تخرج إلى باب آخر[٢]، وشيءٍ ليس هو غرضهم بهذا الكلام، فتريد أنه قد عاتب عتابًا خشنًا مؤلمًا. ثم إنك إن قلت: «السيف عتابك» خرجت به إلى معنى ثالث، وهو أن تزعم أنه عتابه قد بلغ في إيلامه وشدة تأثيره مبلغًا صار له السيف كأنه ليس بسيف[٣].

[الألفاظ تبع للمعاني]

واعلم أنه إن نظر ناظر في شأن المعاني والألفاظ إلى حال السامع، فإذا رأى المعاني تقع في نفسه من بعد وقوع الألفاظ في سمعه ظنَّ لذلك أن المعاني تبع للألفاظ في ترتيبها، فإن هذا الذي بيَّناه يريه فساد هذا الظن، وذلك لو كانت المعاني تكون تبعًا للألفاظ في ترتيبها لكان محالاً أن تتغير المعاني والألفاظ بحالها لم تزل عن ترتيبها، فلما رأينا المعاني قد جاز فيها التغيُّر من غير أن تتغير الألفاظ وتزول عن أماكنها علمنا أن الألفاظ هي التابعة، والمعاني هي المتبوعة[٤].

[من مشكلات النظم التي يحسمها المعنى]

واعلم أنه ليس من كلامٍ يعمد واضعه فيه إلى معرفتين، فيجعلها مبتدأ وخبرًا، ثم يقدم

---

(١) وذلك يكون كناية عن القتل.

(٢) أي: تخرج إلى باب آخر هو التشبيه في «عتابك كالسيف» أي: عتابك خشن مؤلم كأنه ضرب السيف، وهذا معنى غير مقصود في «عتابك السيف»؛ لأنه كناية عن القتل.

(٣) في «السيف عتابك» تبدلت المواقع على التشبيه المقلوب الذي يجعل العتاب مشبهًا به وأصلاً يلحق به، فيكون أقوى من السيف.

(٤) هذه مسألة جدلية تنتهي إلى عدم التعارض عند التوجيه، فمن يرى أن المعاني تبع للألفاظ ينظر لحال السامع الذي تقع المعاني في نفسه من بعد وقوع الألفاظ في سمعه، ومن يرى أن الألفاظ تبع للمعاني ينظر لحال المتكلم الذي يفكر أولاً في المعنى، ثم تأتي الألفاظ مرتبة في نطقه على حذو وترتيب المعاني في نفسه، وهذه وجهة الشيخ التي يؤكد بها على أن النظم نظم معانٍ، والحجة التي ذكرها في بيت أبي تمام: «لعاب الأفاعي...» هي حجة ناقد محلل، والحق أن اللفظ والمعنى لا ينفصلان أبدًا.

الذي هو الخبر إلا أُشكل عليك فيه، فلم تعلم أن المقدم خبر حتى ترجع إلى المعنى وتحسن التدبر.

أنشد الشيخ أبو علي في «التذكرة»:

نَـــمْ وإنْ لم أَنَـــمْ كَـــرَاي كَرَاكَـــا [(١)]

ثم قال: «ينبغي أن يكون «كراي» خبرًا مقدمًا، ويكون الأصل: «كراك كراي» أي: نم، وإن لم أنم فنومك نومي، كما تقول: «قم، وإن جلست، فقيامك قيامي»، هذا هو عرف الاستعمال في نحوه»، ثم قال: «وإذا كان كذلك فقد قدم الخبر وهو معرفة، وهو ينوي به التأخير[(٢)] من حيث كان خبرًا»، قال: «فهو كبيت الحماسة:

بنُونـــا بنـــو أبنائنـــا وبناتُنـــا ... بنـوهنَّ أبنـاءُ الرِّجـالِ الأباعـدِ[(٣)]

فقدم خبر المبتدأ وهو معرفة، وإنما دلَّ على أنه ينوي التأخير المعنى[(٤)]، ولولا ذلك لكانت المعرفة إذا قدِّمت هي المبتدأ لتقدُّمها[(٥)]، فافهم ذلك. هذا كله لفظه[(٦)].

---

(١) صدره كما ورد في هامش المخطوطة: «شاهدي الدمع أن ذاك كذاك» [راجع: تعليق محمود شاكر]، ومعناه: نم أنت أيها المحبوب وقر عينًا، وإن لم أنم أنا، فنومك نومي، وراحتك راحتي، وكان مقتضى هذا المعنى أن يقول: «كراك كراي»، لكنه قدَّم وأخر، وعلى هذا فقد اجتمعت معرفتان، وكان الأصل أن يكون المقدم منهما مبتدأ، لكن اقتضى المعنى هنا أن يكون المقدم خبرًا في «كراك كراي»، وغرض الشيخ أن غوامض النظم لا يحسمها ولا يفصل فيها إلا المعنى مما يدل على أنه المعول عليه في النظم، وأن الألفاظ تبع للمعاني.

(٢) نية التأخير هذه هي التي جعلت «كراي» خبرًا مقدما، فلو لم ينو تأخيره لجعل مبتدأ.

(٣) البيت للفرزدق كما ورد في تعليق شاكر نقلاً عن صاحب الخزانة، ومعناه: بنو أبنائنا بنونا؛ لأنهم ينسبون إلينا، أما بنو بناتنا فهم أبناء رجال أباعد ينسبون لهم لا لنا.

والشاهد فيه: اجتماع معرفتين في «بنونا بنو أبنائنا»، وكان الأصل أن يكون المقدم منهما مبتدأ، لكن المعنى اقتضى أن يكون المقدم منهما خبرًا على نية التأخير؛ لأن المراد: بنو أبنائنا هم بنونا... إلخ، وهذا من غوامض النظم التي يحسمها المعنى ويكشفها مما يدل على أنه هو المعول عليه في النظم، وأن الألفاظ تبع للمعاني.

(٤) أي: دلَّ المعنى على أنه ينوي التأخير، يعني: دلَّ المعنى على أن «بنونا» خبر مقدم بعد أن كان مؤخرًا.

(٥) يعني: إذا اجتمع معرفتان، فالأصل أن يكون المقدم منهما مبتدأ إلا إذا دلَّ المعنى على أن المقدم على نية التأخير، فيعرب خبرًا مقدمًا.

(٦) يعني: هذا كله كلام أبي علي الفارسي بنصه، وهذا يعني احتفاء عبد القاهر بكلام أبي علي في هذا الموضع.

[تعدد أوجه التفسير: سببه ودور المعنى في حسمه]

واعلم أن الفائدة تعظم في هذا الضرب من الكلام إذا أنت أحسنت النظر فيما ذكرت لك من أنك تستطيع أن تنقل الكلام في معناه عن صورة إلى صورة[١] من أن تغير من لفظه شيئًا، أو تحول كلمة عن مكانها إلى مكان آخر، وهو الذي وسع مجال التأويل والتفسير حتى صاروا يتأولون في الكلام الواحد تأويلين أو أكثر، ويفسرون البيت الواحد عدة تفاسير، وهو على ذاك الطريق المَزِلَّة[٢] الذي ورَّط كثيرًا من الناس في الهلكة، وهو مما يعلم به العاقل شدة الحاجة إلى هذا العلم[٣]، وينكشف معه عَوارُ الجاهل به، ويفتضح عنده المُظْهِر الغني عنه. ذاك لأنه قد يدفع إلى الشيء لا يصح إلا بتقدير غير ما يُريه الظاهر، ثم لا يكون له سبيل إلى معرفة ذلك التقدير إذا كان جاهلاً بهذا العلم، فيتسكع عند ذلك في العمى، ويقع في الضلال.

مثال ذلك أن من نظر إلى قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءَ الْحُسْنَى﴾ [الإسراء: ١١٠]، ثم لم يعلم أن ليس المعنى في «ادعوا» الدعاء، ولكن الذكر بالاسم، كقولك: «هو يُدعي زيدًا» و«يدعي الأمير»، وأن في الكلام محذوفًا، وأن التقدير: قل ادعوه الله، أو ادعوه الرحمن، أيًّا ما تدعوا فله الأسماء الحسني -كان بِعَرَضٍ أن يقع في الشِّرْك من حيث إنه إن جرى في خاطره أن الكلام على ظاهره خرج ذلك به -والعياذ بالله تعالى- إلى إثبات مدعوين[٤]، تعالى الله عن أن يكون له شريك.

وذلك من حيث كان محالاً أن تعمد إلى اسمين كلاهما اسم شيء واحد، فتعطف أحدهما

---

(١) يقصد تنقل الكلام من معنى إلى معنى، وقد عبَّر عن هذا بالتنقل عن صورة إلى صورة؛ لأن لكل معنى صورة ذهنية خاصة به، وتكون مختلفة عن صورة المعنى الآخر.

(٢) «المزلة بفتح الميم: المكان الدحض، وأما الزاي فكسرها أفصح من الفتح، يقال: أرض مَزِلَّة: تزل فيها الأقدام» [المصباح مادة «زلل»]، وهذا هو المعنى المقصود من «الطريق المزلة» بفتح الميم وكسر الزاي.

(٣) يقصد علم البلاغة الذي بواسطته يفصل الناقد والمفسر بين الأوجه المعنوية المحتملة ويحميه من التورط في وجه غير مراد، والظاهر أن عبارة عبد القاهر تلك هي التي ألهمت الزمخشري قوله في مقدمة «الكشاف»: «إن النحوي ولو كان أنحى من سيبويه، واللغوي ولو علك اللغات بلحييه، والواعظ ولو كان من الحسن البصري أوعظ، والقصصي ولو كان من ابن القرية أحفظ لن يستطيع تفسير كتاب الله إلا إذا درس علمين.. هما علم البيان وعلم المعاني».

(٤) هذا ما وقع فيه بعض المشركين بجهل أو بسوء نية عندما حملوا الكلام على ظاهره.

على الآخر، فتقول مثلاً: «ادع لي زيدًا أو الأمير»، والأمير هو زيدًا، وكذلك محال أن تقول: «أَيًّا مَّا تَدْعُوا»، وليس هناك إلا مدعو واحد؛ لأن من شأن «أي» أن تكون أبدًا واحدًا من اثنين أو جماعة[١]، ومن ثم لم يكن له بد من الإضافة، إما لفظًا وإما تقديرًا.

[نماذج للتأويلات المشكلة التي يحذر منها عبد القاهر]

١ - وهذا بابٌ واسعٌ، ومن المشكل فيه قراءة من قرأ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ اللهِ﴾ [التوبة: ٣٠] بغير تنوين[٢]، وذلك أنهم قد حملوها على وجهين:

أحدهما: أن يكون القارئ له أراد التنوين ثم حذفه لالتقاء الساكنين ولم يحركه، كقراءة من قرأ: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدُ اللهُ الصَّمَدُ﴾[٣] [الإخلاص: ١-٢] بترك التنوين من «أحد»، وكما حكي عن عمارة بن عقيل أنه قرأ[٤]: ﴿وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارَ﴾ [يس: ٤٠] بالنصب، فقيل له: ما تريد؟[٥] فقال: أريد سابقٌ النهار[٦]. قيل: فهلا قلته؟ فقال: فلو قلته لكان أوزن، وكما جاء في الشعر من قوله:

فألفيتُه غَيْرَ مُستعتبٍ ... ولا ذاكرِ اللهَ إلا قليلاً[٧]

---

(١) أي أن الأخذ بظاهر الآية يؤدي إلى إشكالين: الأول في: ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾؛ لأن ها هنا اسمين لذات واحدة، وقد عطف أحدهما على الآخر، وهذا محال كما لو قلت: «ادع لي زيدًا أو الأمير»، وزيد هو الأمير، الثاني في ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا﴾؛ لأنه من المحال أن تحملها على ظاهرها، وأنت تقصد مدعوًا واحدًا؛ لأن «أي» إنما تدخل على واحد من اثنين أو أكثر، فلا مفر من محذوف يصحح هذين الإشكالين، تقديره: «قل ادعوه الله أو ادعوه الرحمن، أيا ما تدعوه فله الأسماء الحسنى».

(٢) قرأ بالتنوين عاصم والكسائي وابن يعقوب، وقرأ الباقون من غير تنوين.

(٣) ذكرها أبو حيان في «البحر المحيط» (٨/ ٥٢٨)، وانظر: تعليق محمود شاكر على «دلائل الإعجاز»، ص(٣٧٦).

(٤) انظر: شواذ القراءات لابن خالويه، ص(١٢٥).

(٥) أي: ما مقصوده من ترك تنوين «سابق»، وكيف أعمله في المفعول بعده رغم ترك التنوين؟

(٦) هذا الجواب يدل على أن التنوين قد ترك لفظًا وبقي حكمًا.

(٧) هذا البيت لأبي الأسود الدؤلي يتحدث عن صديق له سيئ العشرة، وأنه قد لقيه بعد إساءاته حالة كونه غير مبالٍ؛ إذ لا يسترضي ولا يعتذر، على أنه قاسِ القلب، فلا يذكر الله إلا قليلاً، فلا يستبعد منه ذلك، وقد أتي الشيخ بهذا البيت وآية «يس» وآية «الإخلاص»؛ لأنها جميعًا تدل على ظاهرة واحدة هي ترك التنوين تخفيفًا لالتقاء الساكنين، فلا يكون لذلك أثر إعرابي، لأن التنوين ترك لفظًا وبقي حكمًا، وقد جيء بهذه الشواهد الثلاثة لتدعم الوجه الأول في قراءة «عزير» من غير تنوين، وأنه ترك تخفيفًا لمجرد التقاء الساكنين، فيكون المعنى مع التنوين وتركه سواء طالما بقي إعراب ما بعده كما هو، وفي هذه الآية تحديدًا بقي «ابن» خبرًا كما هو، فيكون هو موضع التعجيب والتفظيع والتشهير.

إلى نظائر ذلك، فيكون المعنى في هذه القراءة مثله في القراءة الأخرى، سواءً.

والوجه الثاني: أن يكون الابن صفة، ويكون التنوين قد سقط على حد سقوطه في قولنا: «جاءني زيد بن عمرو»، ويكون في الكلام محذوف[١]. ثم اختلفوا في المحذوف، فمنهم من جعله مبتدأ، فقدَّر: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ هو عُزَيْرُ ابْنُ الله»، ومنهم من جعله خبرًا فقدَّر: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ الله معبودُنا». وفي هذا أمر عظيم، وذلك أنك إذا حكيت عن قائل كلامًا أنت تريد أن تكذبه فيه، فإن التكذيب ينصرف إلى ما كان فيه خبرًا دون ما كان صفة.

تفسير هذا: أنك إذا حكيت عن إنسان أنه قال: «زيد بن عمرو سيد» ثم كذبته فيه، لم تكن قد أنكرت بذلك أن يكون زيد ابن عمرو، ولكن أن يكون سيدًا، وكذلك إذا قال: «زيد الفقيه قد قدم» فقلت له: «كذبت» أو «غلطت» لم تكن قد أنكرت أن يكون زيد فقيهًا، ولكن أن يكون قد قدم. هذا ما لا شبهة فيه، وذلك أنك إذا كذبت قائلاً في كلام أو صدقته فإنما ينصرف التكذيب منك والتصديق إلى إثباته ونفيه، والإثبات والنفي يتناولان الخبر دون الصفة، يدلك على ذلك أنك تجد الصفة ثابتة في حال النفي كثبوتها في حال الإثبات[٢]، فإذا قلت: «ما جاءني زيد الظريف» كان الظرف ثابتًا لزيد كثبوته إذا قلت: «جاءني زيد الظريف»؛ لأنه إذا وقعت الحاجة في العلم إلى الصفة كان الاحتياج إليها من أجل خيفة اللبس على المخاطب[٣].

تفسير ذلك: أنك إذا قلت: «جاءني زيد الظريف» فإنك إنما تحتاج إلى أن تصفه بالظريف إذا كان فيمن يجيء إليك واحد آخر يسمَّى زيدًا، فأنت تخشى إن قلت: «جاءني زيد»، ولم تقل الظريف أن يلتبس على المخاطب فلا يدري أهذا عنيت أم ذاك؟ وإذا كان الغرض من ذكر الصفة إزالة اللبس والتبيين كان محالاً أن تكون غير معلومة عند المخاطب وغير ثابتة؛ لأنه

---

(١) يعني على القول بأن «ابن» صفة تكون الجملة في حاجة إلى ما يتمم معناها، فلا بدَّ من تقدير محذوف.

(٢) حاصل هذا: أن القول بأن «ابن» صفة في هذه الآية يؤدي إلى خطأ كبير هو أن يتجه التشنيع والتكذيب إلى الخبر المقدر، ولا يتجه للصفة، فيكون الإنكار لكون «عزير» معبودًا لا لكونه ابن الله؛ لأن من عادة اللغة أنه إذا وجدت الصفة والخبر، وكان هناك تكذيب أو تصديق، فإنه يتجه إلى الحكم، والخبر هو مجال الحكم، وإليه يتجه الإثبات والنفي، أما الصفة فإنها ثابتة أبدًا على أي حال.

(٣) أي أن الصفة ثابتة لزيد سواء كانت الجملة مثبتة أم منفية؛ لأن النفي أو الإثبات يتجهان إلى الحكم عليه بالمجيء أو عدم المجيء، ويتأكد ثبوت تلك الصفة فيما لو كان هناك زيد آخر، وخشي اللبس على المخاطب.

يؤدي إلى أن تروم تبيين الشيء للمخاطب بوصف هو لا يعلمه في ذلك الشيء[١]، وذلك ما لا غاية وراءه في الفساد.

وإذا كان الأمر كذلك كان جعل «الابن» صفة في الآية مؤديًا إلى الأمر العظيم، وهو إخراجه عن موضع النفي والإنكار إلى موضع الثبوت والاستقرار، جلَّ الله وتعالى عن شبه المخلوقين، وعن جميع ما يقول الظالمون علوًا كبيرًا.

فإن قيل: إن هذه قراءة معروفة، والقول بجواز الوصفية في الابن كذلك معروف ومدون في الكتب، وذلك يقتضي أن يكونوا قد عرفوا في الآية تأويلاً يدخل به «الابن» في الإنكار مع تقدير الوصفية فيه.

قيل: إن القراءة كما ذكرت معروفة، والقول بجواز أن يكون الابن صفة مثبت مسطور في الكتب كما قلت، ولكن الأصل الذي قدمناه من أن الإنكار إذا لحق لحق الخبر دون الصفة، ليس الشيء الذي يعترض فيه شك أو تتسلط عليه شبهة، فليس يتجه أن يكون «الابن» صفة ثم يلحقه الإنكار مع ذلك إلا على تأويل غامض، وهو أن يقال: إن الغرض الدلالة على أن اليهود قد كان بلغ من جهلهم ورسوخهم في هذا الشرك أنهم كانوا يذكرون «عُزيرًا» هذا الذكر، كما تقول في قوم تريد أن تصفهم بأنهم قد استهلكوا في أمر صاحبهم وَغَلَوْا في تعظيمه: «إني أراهم قد اعتقدوا أمر عظيمًا، فهم يقولون أبدًا: زيدٌ الأمير» تريد أنه كذلك يكون ذكرهم إذا ذكروه، إلا أنه إنما يستقيم هذا التأويل فيه إذا أنت لم تقدر له خبرًا معينًا، ولكن تريد أنهم كانوا لا يخبرون عنه بخبر إلا إذا كان ذكرهم له هكذا[٢].

ومما هو من هذا الذي نحن فيه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ﴾

---

(١) يعني من المحال أن تسعى إلى تعيين وتحديد الموصوف للمخاطب بصفة لا يعلمها فيه، فلا تقول للمخاطب: «جاءني زيد الظريف»، وهو لا يعلم من زيد الظريف، والقصد من وراء كل هذا هو ثبوت الصفة دائمًا مهما كان الخبر ثابتًا أو منفيًا، وحاصل هذا أن التصديق والتكذيب إنما يتجهان للخبر لا للصفة، وعلى هذا فمن الشناعة بمكان أن يقول أحد إن «ابن» في الآية صفة، لأن القول بذلك يعني ثبوتها والتسليم بها، وأن الإنكار لا يتجه إليها، تعالى الله ﷻ عن ذلك علوًا كبيرًا.

(٢) حاصل هذا أنه قد يحتج بورود تلك القراءة مع جواز الوصيفة بـ«ابن»، ويجيب الشيخ عليه بأنه رغم خطر القول بذلك، فيمكن التسامح معه على تأويل الكلام بالنظر إلى أنه حكاية عن اليهود الذين قالوا هذا افتراء، والقرآن ينقل ما قالوه ليكذبه بقوله عقبه: ﴿ذلك قولهم بأفواههم﴾؛ فهذا تأويل سائغ بشرط عدم تقدير الخبر بالنظر إلى أن القرآن ينقل افتراءهم.

[النساء:١٧١]، وذلك أنهم قد ذهبوا في رفع «ثلاثة» إلى أنها خبر مبتدأ محذوف، وقالوا: إن التقدير: «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة»، وليس ذلك بمستقيم، وذلك أنا إذا قلنا: «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة» كان ذلك -والعياذ بالله- شبه الإثبات أن ها هنا آلهة، من حيث إنك إذا نفيت فإنما تنفي المعنى المستفاد من الخبر عن المبتدأ، ولا تنفي معنى المبتدأ[١].

فإذا قلت: «ما زيد منطلقًا» كنت نفيت الانطلاق الذي هو معنى الخبر عن زيد، ولم تنف معنى زيد ولم توجب عدمه، وإذا كان ذلك كذلك، فإذا قلنا: «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة» كنا قد نفينا أن تكون عدة الآلهة ثلاثة، ولم ننف أن تكون آلهة، جلَّ الله تعالى عن الشريك والنظير، كما أنك إذا قلت: «ليس أمراؤنا ثلاثة» كنت قد نفيت أن تكون عدة الأمراء ثلاثة، ولم تنف أن يكون لكم أمراء، هذا ما لا شبهة فيه، وإذا أدى هذا التقدير إلى هذا الفساد وجب أن يعدل عنه إلى غيره.

والوجه -والله اعلم- أن تكون «ثلاثة» صفة مبتدأ لا خبر مبتدأ، ويكون التقدير: «ولا تقولوا لنا آلهة ثلاثة، أو في الوجود آلهة ثلاثة»، ثم حذف الخبر الذي هو «لنا» أو «في الوجود» كما حذف من «لا إله إلا الله» و﴿مَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ﴾ [آل عمران: ٦٢]، فبقي «ولا تقولوا آلهة ثلاثة»، ثم حذف الموصوف الذي هو «آلهة»، فبقي[٢]: «ولا تقولوا ثلاثة»، وليس في حذف ما قدرنا حذفه ما يُتَوَقف في صحته، أما حذف الخبر الذي قلنا: إنه «لنا» أو «في الوجود»، فمطرد في كل ما معناه التوحيد، ونفي أن يكون مع الله -تعالى عن ذلك- إلهٌ[٣].

وأما حذف الموصوف بالعدد، فكذلك شائع، وذلك أنه كما يسوغ أن تقول: «عندي ثلاثة»، وأنت تريد ثلاثة أثواب، ثم تحذف لعلمك أن السامع يعلم ما تريد، كذلك يسوغ أن تقول: «عندي ثلاثة»، وأنت تريد أثواب ثلاثة؛ لأنه لا فصل بين أن تجعل المقصود بالعدد مميزًا[٤]، وبين

(١) المعنى المستفاد من الخبر هو التثليث، أي أن هذا التقدير: «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة» يعني نفي التثليث عن الآلهة، ولا ينفي وجود آلهة، وهذا من الوضوح بمكان، ولكن الشيخ يأبى إلا أن يزيده توضيحًا بالمثال بعد المثال، نظرًا لأن خطأ ذلك التأويل يمس العقيدة.

(٢) أي: بقي بعد حذف «لنا» أو «في الوجود» قوله: ﴿ولا تقولوا ثلاثة﴾، فيكون قد حذف الخبر «الجار والمجرور» المقدم والمبتدأ «آلهة»، وبقيت صفته «ثلاثة».

(٣) «إله» اسم «يكون» مؤخر، وقد سبقه قوله: «تعالى عن ذلك» - للمبادرة إلى التنزيه.

(٤) كما في التقدير الأول: «عندي ثلاثة أثواب».

أن تجعله موصوفًا بالعدد[١]، في أنه يحسن حذفه إذا علم المراد[٢].

يبيِّن ذلك أنك ترى المقصود بالعدد قد ترك ذكره، ثم لا تستطيع أن تقدره إلا موصوفًا، وذلك في قولك: «عندي اثنان، وعندي واحد»، يكون المحذوف ها هنا موصوفًا لا محالة، نحو: «عندي رجلان اثنان، وعندي درهم واحد»، ولا يكون مميزًا البتة، من حيث كانوا قد رفضوا إضافة الواحد والاثنين إلى الجنس، فتركوا أن يقولوا: «واحد رجال، واثنا رجال» على حد «ثلاثة رجال»، ولذلك كان قول الشاعر:

ظَرْفُ عجوزٍ فيه ثِنْتَا حَنْظَلِ [٣]

شاذًّا.

هذا، ولا يمتنع أن يجعل المحذوف من الآية في موضع التمييز دون موضع الموصوف، فيجعل التقدير: «ولا تقولوا ثلاثةُ آلهةٍ» ثم يكون الحكم في الخبر على ما مضي[٤]، ويكون المعنى -والله أعلم- «ولا تقولوا لنا ثلاثة آلهة، أو في الوجود ثلاثة آلهة.

فإن قلت: فَلِمَ صار لا يلزم على هذا التقدير ما لزم على قول من قدَّر: «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة»؟[٥]

---

(١) كما في التقدير الثاني: «أثواب ثلاثة عندي».

(٢) أي: يحسن حذفه في كلتا الحالتين.

(٣) هذا عجز بيت لخطام المجاشعي، وصدره: «كأن خُصْيَيْه من التدلدل» [راجع: تعليق محمود شاكر]، وقد جاء هذا الشاهد استطردًا في سياق الحديث عن إشكالية التأويل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ﴾ [النساء: ٧]، فقد جعل عبد القاهر «ثلاثة» صفة مبتدأ محذوف مع خبره أي: «لنا آلهة ثلاثة» أو «في الوجود آلهة ثلاثة»، ثم رأى إمكان تقدير المحذوف المقصود بالعدد تمييزًا، أي: «ولا تقولوا لنا ثلاثة آلهة»، وحاصله: أنه لا فرق بين تقدير المحذوف المقصود بالعدد سابقًا للعدد أو لاحقًا به إلا إذا كان العدد «واحد» أو «اثنان»، فلا يجوز تمييزه بالمعدود؛ لأنه حينئذٍ يكون اسم جنس، ولا يجوز إضافة الواحد أو الاثنين إلى اسم الجنس، فلا يقال: «جاءني واحد رجل، ولا اثنا رجال»، ولهذا كان قول الشاعر: ذاك شاذًا، والصحيح فيه أن يقال: «فيه حنظلتان».

(٤) أي: على ما مضى من تقدير الخبر المحذوف «لنا» أو «في الوجود» سواء كان المبتدأ المقدر موصوفًا «آلهة ثلاثة» أم تمييزًا «ثلاثة آلهة».

(٥) أي: لِمَ صار لا يلزم على هذا ما لزم على ذاك من الخطأ الذي استدركه الشيخ من قبل، ويجيب عبد القاهر على هذا السؤال ببيان وجه صحة تقديره: «ولا تقولوا لنا أو في الوجود آلهة ثلاثة»... إلخ، ووجه خطأ تقديره: «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة».

فذاك لأنا إذا جعلنا التقدير: «ولا تقولوا لنا أو في الوجود آلهة ثلاثة أو ثلاثة آلهة» كنا قد نفينا الوجود عن الآلهة، كما نفيناه في «لا إله إلا الله» و﴿مَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ﴾ [آل عمران: ٦٣]، وإذا زعموا أن التقدير: «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة» كانوا قد نفوا أن تكون عدة الآلهة ثلاثة، ولم ينفوا وجود الآلهة.

فإن قيل: فإنه يلزم على تقديرك[١] الفساد من وجه آخر، وذاك أنه يجوز إذا قلت: «ليس لنا أمراء ثلاثة» أن يكون المعنى: ليس لنا أمراء ثلاثة، ولكن لنا أميران اثنان، وإذا كان كذلك: كان تقديرك وتقديرهم جميعًا خطأ.

قيل: إن ها هنا أمرًا قد أغفلته، وهو أن قولهم: «آلهتنا» يوجب ثبوت آلهة[٢]، جلَّ الله وتعالى عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا. وقولنا: «ليس لنا آلهة ثلاثة» لا يوجب ثبوت اثنين البتة.

فإن قلت: إن كان لا يوجبه، فإنه لا ينفيه.

قيل: ينفيه ما بعده من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا اللهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١].

فإن قيل: فإنه كما ينفي الإلهين، كذلك ينفي الآلهة[٣]، وإذا كان كذلك، وجب أن يكون تقديرهم صحيحًا كتقديرك.

قيل: هو كما قلت ينفي الآلهة، ولكنهم إذا زعموا أن التقدير: «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة» وكان ذلك -والعياذ بالله من الشرك- يقتضي إثبات آلهة، كانوا قد دفعوا هذا النفي وخالفوه وأخرجوه إلى المناقضة. فإذا كان كذلك كان محالاً أن يكون للصحة سبيل إلى ما قالوه، وليس كذلك الحال فيما قدرناه؛ لأنا لم نقدر شيئًا يقتضي إثبات إلهين -تعالى الله- حتى يكون حالنا حال من يدفع ما يوجبه هذا الكلام من نفيهما[٤].

يُبيِّن لك ذلك أنه يصح لنا أن نتبع ما قدرناه نفي الاثني، ولا يصح لهم تفسير ذلك أنه يصح أن تقول: «ولا تقولوا لنا آلهة ثلاثة ولا إلهان»؛ لأن ذلك يجري مجرى أن تقول: «ليس لنا آلهة ثلاثة

(١) أي: تقديرك قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ انْتَهُوا﴾ على أنه: «وَلاَ تَقُولُوا لنا آلهة ثَلاَثَة».
(٢) «قولهم -آلهتنا- يوجب ثبوت آلهة» ذلك من الإضافة إلى «نا» التي تدل على النسبة والوجود.
(٣) يشير إلى تقديرهم الذي خطأه الشيخ، وهو «لا تقولوا آلهتنا ثلاثة».
(٤) هذا من الترقي الجدلي في دفع الشبهات المحتملة أو الواقعة فعلاً حول التأويل في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ انْتَهُوا﴾، وليست هذه طبيعة عبد القاهر في تتابع الافتراض إلا فيما ندر وخصوصًا في السياق الذي يتطلبها، عندما يمس التأويل فكرًا عقديًا.

ولا إلهان»، وهذا صحيح، ولا يصح لهم أن يقولوا: «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة ولا إلهان»؛ لأن ذلك يجري مجرى أن يقولوا: «ولا تقولوا آلهتنا إلهان»، وذلك فاسد؛ فاعرفه وأحسن تأمله.

[تأويل آخر لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ...﴾]

ثم إن ها هنا طريقًا آخر، وهو أن تقدِّر: «ولا تقولوا الله والمسيح وأمه ثلاثة»، أي: نعبدهما كما نعبد الله.

يُبيِّن ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]، وقد استقر في العرف أنهم إذا أرادوا إلحاق اثنين بواحد في وصف من الأوصاف، وأن يجعلوهما شبيهين له قالوا: «هم ثلاثة» كما يقولون إذا أرادوا إلحاق واحد بآخر وجعله في معناه: «هما اثنان»، وعلى هذا السبيل كأنهم يقولون: «هم يُعدُّون مَعَدًّا واحدًا»، ويوجب لهم التساوي والتشارك في الصفة والرتبة، وما شاكل ذلك.

[امتناع القول بالحكاية في هذه الآية وسببه]

واعلم أنه لا معنى لأن يقال: إن القول حكاية، وأنه إذا كان حكاية لم يلزم منه إثبات الآلهة[١]؛ لأنه يجري مجرى أن تقول: «إن من دين الكفار أن يقولوا: الآلهة ثلاثة»، وذلك لأن الخطاب في الآية للنصارى أنفسهم. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلاَّ الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَلاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ﴾ [النساء: ١٧١][٢].

وإذا كان الخطاب للنصارى كان تقدير الحكاية محالاً، فـ«لا تقولوا» إذن في معنى: «لا تعتقدوا»، وإذا كان في معنى الاعتقاد لزم إذا قدر «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة» ما قلنا: إنه يلزم من[٣] إثبات الآلهة[٤]، وذلك لأن الاعتقاد يتعلق بالخبر لا بالمخبر عنه، فإذا قلت: «لا تعتقد

---

(١) لأن حكاية الباطل لا تعني ثبوته، ولكن من أجل كشف بطلانه والرد عليه؛ كقوله تعالى حكاية عن اليهود: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾، وقولهم: ﴿عزير ابن الله﴾، فقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ﴾ غير هذا؛ لأنها ليست حكاية.

(٢) هذه بداية تعليل الشيخ امتناع الحكاية في ﴿ولا تقولوا ثلاثة﴾.

(٣) هكذا وردت في أكثر من تحقيق والظاهر أن «من» أصلها «منه».

(٤) حاصل ذلك التعليل أن «لا تقولوا» بمعنى «لا تعتقدوا»، واعتبار هذا مع تقدير الآية بمعنى «ولا تقوا آلهتنا ثلاثة» يستلزم إثبات الآلهة، وذلك بالنظر إلى تعليق الاعتقاد بالخبر «ثلاثة»، فيكون النهي عن اعتقاد كون الآلهة ثلاثة، وهذا يفتح الباب على احتمالات فاسدة، كجواز أن يكونوا اثنين أو أربعة، تعالى الله عن ذلك.

أن الأمراء ثلاثة» كنت نهيته عن أن يعتقد كون الأمراء على هذه العدة، لا عن أن يعتقد أن ها هنا أمراء، هذا ما لا يشك فيه عاقل، وإنما يكون النهي عن ذلك إذا قلت: «لا تعتقد أن ها هنا أمراء»؛ لأنك حينئذٍ تصير كأنك قلت: «لا تعتقد وجود أمراء».

هذا، ولو كان الخطاب مع المؤمنين لكان تقدير الحكاية لا يصح أيضًا، ذاك لأنه لا يجوز أن يقال: «إن المؤمنين نهوا عن أن يحكوا عن النصارى مقالتهم ويخبروا عنهم بأنهم يقولون كيت وكيت»، كيف؟ وقد قال تعالى: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ**﴾ [التوبة: ٣٠]، ومن أين يصح النهي عن حكاية قول المبطل، وفي ترك حكايته ترك له وكفره، وامتناع من النعي عليه، والإنكار لقوله والاحتجاج عليه، وإقامة الدليل على بطلانه؛ لأنه لا سبيل إلى شيء من ذلك إلا من بعد حكاية القول والإفصاح به؛ فاعرفه.

* * *

تحرير القول في
الإعجاز والفصاحة والبلاغة

بسم الله الرحمن الرحيم[١]

قد أردنا أن نستأنف تقريرًا نزيد به الناس تبصيرًا أنهم في عمياء من أمرهم[٢] حتى يسلكوا المسلك الذي سلكناه، ويفرغوا خواطرهم لتأمل ما استخرجناه، وأنهم -ما لم يأخذوا أنفسهم بذلك، ولم يجردوا عناياتهم له- في غرور كمن يَعِدُ نفسهُ الرِّيَّ من السراب اللامع، ويخادعها بأكاذيب المطامع.

يقال لهم: إنكم تتلون قول الله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقوله ﷻ: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ﴾ [هود: ١٣]، وقوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ من مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، فقولوا الآن: أيجوز أن يكون تعالى قد أمر نبيَّه ﷺ بأن يتحدى العرب أن يعارضوا القرآن بمثله، من غير أن يكونوا قد عرفوا الوصف الذي إذا أتوا بكلام على ذلك الوصف كانوا قد أتوا بمثله؟!

ولا بدَّ من «لا»؛ لأنهم إن قالوا: «يجوز» أبطلوا التحدي من حيث إن التحدي كما لا يخفى مطالبةٌ بأن يأتوا بكلام على وصف، ولا تصح المطالبة بالإتيان به على وصف من غير أن يكون ذلك الوصف معلومًا للمطالَب[٣]، ويبطل بذلك دعوى الإعجاز أيضًا، وذلك لأنه لا يتصور أنه يقال: إنه كان عجزٌ حتى يثبت معجوز عنه معلوم، فلا يقوم في عقل عاقل أن يقول لخصم له: «قد أعجزك أن تفعل مثل فعلي»، وهو لا يشير له إلى وصف يعلمه في فعله، ويراه قد وقع عليه. أفلا ترى أنه لو قال رجل لآخر: «إني قد أحدثت في خاتم عملته صنعة أنت لا تستطيع مثلها» لم تتجه له عليه حجة، ولم يثبت به أنه قد أتى بما يعجزه إلا من بعد أن

(١) البداية بالبسملة في هذا الباب -على غير العادة، يشعر بأنه مختلف عما سبقه، أو ربما كان هناك فاصل زمني بين كتابة هذا الفصل وما سبقه، فلما استأنف بدأ بالبسملة، أو ربما تذكر هذه البسملة بالبداية التي قدم بها كتابه- وكانت سؤالاً عما ذا تجدد في نظام تأليف القرآن حتى أعجز العرب قاطبةً.

(٢) أي: نزيد به الناس تبصيرًا بأنهم في عمياء من أمرهم.

(٣) يقصد بالوصف: الصفة المميزة للقرآن والتي لا توجد في كلامهم، وعندما تحداهم عجزوا عن الإتيان بمثلها.

يريه الخاتم، ويشير له إلى ما زعم أنه أبدعه فيه من الصنعة؛ لأنه لا يصح وصف الإنسان بأنه قد عجز عن شيء حتى يريد ذلك الشيء ويقصد إليه، ثم لا يتأتى له، وليس يتصور أن يقصد إلى شيء لا يعلمه، وأن تكون منه إرادة لأمر لم يعلمه في جملة ولا تفصيل[١].

ثم إن هذا الوصف ينبغي أن يكون وصفًا قد تجدد بالقرآن، وأمرًا لم يوجد في غيره ولم يعرف قبل نزوله، وإذا كان كذلك فقد وجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون في الكلم المفردة؛ لأن تقدير كونه فيها يؤدي إلى المحال، وهو أن تكون الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة قد حدث في مذاقة حروفها وأصدائها[٢] أوصاف لم تكن لتكون تلك الأوصاف فيها قبل نزول القرآن[٣]، وتكون قد اختُصت في أنفسها بهيئات وصفات يسمعها السامعون عليها إذا كانت متلوة في القرآن، لا يجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن.

ولا يجوز أن تكون في «معاني الكلم المفردة» التي هي لها بوضع اللغة؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون قد تجدد في معنى الحمد والرب ومعنى العالمين والملك واليوم والدين، وهكذا، وصف[٤] لم يكن قبل نزول القرآن، وهذا لو كان ها هنا شيء أبعد من المحال وأشنع لكان إياه.

(١) حاصل هذا: أنه ليس من المعقول أن يتحدى الله العرب ليأتوا بمثل القرآن من غير علمهم بالصفة التي يتحداهم بها، ويطلب منهم الإتيان بمثلها، يريد عبد القاهر: أن العرب كانوا يعلمون ماذا يميز القرآن، ولكنهم عجزوا عن الإتيان بمثله، وقد يجادل في هذا بأن العرب لو علموا بالوصف المميز للقرآن والذي يدعون للإتيان بمثله لجاءوا بمثله، والقول بأنهم يعلمون ذلك الوصف ويعجزون عنه يشبه القول بالصرفة، إلا إذا أراد الشيخ أنهم كانوا يعلمون بذلك الوصف معرفة إجمالية تشبه الإحساس دون الإدراك لتفاصيله، ولقد كان السكاكي دقيقًا عندما ذكر أن الإعجاز يدرك ولا يمكن وصفه.
وهذا لا يعني أن الوصف المميز للقرآن مجهول أو لا يمكن معرفته؛ بل من الواجب على من أتاه الله علمًا باللغة والفصاحة أن يبحث عنه، وهذا ما كان يهدف إليه عبد القاهر، لكن كان عليه أن يفرِّق بين المعرفة الإجمالية الفطرية والمعرفة التفصيلية الناشئة عن البحث وطول النظر.

(٢) يقصد بمذاقه الحروف وأصدائها: الأثر الناتج عن خصوصية في أصوات الحروف كالجرس والتنغيم... إلخ.

(٣) «لم تكن لتكون» يعني: ما كان لها أن تكون قبل نزول القرآن، ولو حذف «تكون» لكان المراد أبين.

(٤) «وصف» فاعل «تجدد»، وحاصل هذه الفقرة والتي سبقها أن يستحيل أنه يكون الوصف المميز للقرآن في الكلم المفردة، لا من جهة ألفاظها وأصوات حروفها، ولا من جهة معانيها؛ لأن معنى الكلمة المفردة متاح لكل الناس، والمعاني الوضعية للمفردات لم تزد شيئًا في مفردات القرآن الكريم، وأما ما نجده من ثراء الكلمة القرآنية، فإنه يعود إلى ما استمدته من تركيبها ونظمها.

ولا يجوز أن يكون هذا الوصف في ترتيب الحركات والسكنات[١] حتى كأنهم تحدوا إلى أن يأتوا بكلام تكون كلماته على تواليه في زنة كلمات القرآن، وحتى كأن الذي بَانَ به القرآن من الوصف في سبيل بينونة بحور الشعر بعضها من بعض؛ لأنه يخرج إلى ما تعاطاه مسيلمة من الحماقة في: «إنا أعطيناك الجماهر، فصلِّ لربك وجاهر»، «والطاحنات طحنًا»[٢].

وكذلك الحكم إن زعم زاعم أن الوصف الذي تُحُدُّوا إليه هو أن يأتوا بكلام يجعلون له مقاطع وفواصل كالذي تراه في القرآن؛ لأنه أيضًا ليس بأكثر من التعويل على مراعاة وزن، وإنما الفواصل في الآي كالقوافي في الشعر، وقد علمنا اقتدارهم على القوافي كيف هو، فلو لم يكن التحدي إلا إلى فصول من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافي لم يعوزهم ذلك ولم يتعذر عليهم[٣]، وقد خيل إلى بعضهم -إن كان الحكاية صحيحة- شيء من هذا حتى وَضَع على ما زعموا فصولَ كلام أواخرها كأواخر الآي، مثل «يعلمون» و«يؤمنون»، وأشباه ذلك[٤].

---

(١) هذا لا جدال فيه إذا كان على مستوى الكلمة المفردة، أما ترتيب الحركات والسكنات على مستوى الجملة والآية والآيات؛ ففيه عجب، ويمكن عده وجهًا من وجوه الإعجاز [راجع تفصيل هذا في كتاب «إعجاز القرآن ومنهج البحث عن التميز»، د.محمد إبراهيم شادي، ص(٢٦٨: ٢٧٠)، مكتبة الإيمان بالمنصورة].

(٢) يعني: لو قلنا: إن ذلك الوصف الذي تميز به القرآن يرجع إلى ترتيب الحركات والسكنات، لكان التحدي لهم في أن يأتوا بكلمات متوالية في زنة كلمات القرآن كالذي فعله مسيلمة، والحق أن الإنصات العميق لتوالي الحركات والسكنات والناتج عن خصوصية في النظم يؤدي إلى ملاحظة أداء متميز مرتبط بالمعاني ليس له مثيل في شعر العرب أو نثرهم، فلا مانع من عده وجهًا من وجوه الإعجاز، أما ما تعاطاه مسيلمة من الحماقة، فهزل لا يتحقق فيه أي شيء مما نحن فيه.

(٣) من الواضح أن الشيخ ينفي أن تكون الفواصل هي الإعجاز أو وجهًا من وجوهه، وذلك بالنظر إلى أن الفاصلة هي الحرف الأخير كالقافية في الشعر، ولا يختلف أحد معه انطلاقًا من هذا المفهوم، ولكن كثيرًا من العلماء نظروا للفاصلة في بحوثهم على أنها الكلمة الأخير أو الجملة الأخيرة في الآية مثل: «وهو اللطيف الخبير»، و«أنت العزيز الحكيم»، وقد تبلور هذا عند السيوطي في «الإتقان» (٢/ ٩٧، ١٠٢)، مطبعة الحلبي، وعلى هذا الأساس استقلت بحوث، وكتب في دراسة الفاصلة القرآنية باعتبارها من وجوه الإعجاز، [راجع: «الفاصلة القرآنية» للحسناوي، و«الفاصلة القرآنية» لمحمد فضل الله، و«من وجوه تحسين الأساليب في ضوء بديع القرآن» لمحمد إبراهيم شادي]، بل إن عبد القاهر نفسه عدَّ الفاصلة من البدائع التي أعجزت العرب، قال وهو يعدد تلك الوجوه: «وبدائع راعتهم من مبادئ آية ومقاطعها»، والمقاطع هي الفواصل.

(٤) لعله يلوح بذلك إلى كتاب «الفصول والغايات» لأبي العلاء، والذي أشيع عنه أنه يعارض به القرآن، وظاهر من كلام عبد القاهر أنه لم يطلع عليه، وللتحقق من صحة هذا الأمر راجع «إعجاز القرآن» محمد إبراهيم شادي.

ولا يجوز أن يكون الإعجاز بأن لم تلتق في حروفه ما يثقل على اللسان[١]، وجملة الأمر أنه لن يعرض هذا وشبهه من الظنون لمن يعرض له إلا من سوء المعرفة بهذا الشأن أو للخِذْلان أو لشهوة الإغراب في القول. ومن هذا الذي يرضى من نفسه أن يزعم أن البرهان الذي بَانَ لهم، والأمر الذي بهرهم، والهيبة التي ملأت صدورهم، والروعة التي دخلت عليهم فأزعجتهم حتى قالوا: «إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أسفله لمغدق، وإن أعلاه لمثمر»[٢] إنما كان لشيء راعهم من مواقع حركاته، ومن ترتيب بينها وبين سكناته؟ أم لفواصل في أواخر آياته؟ من أين تليق هذه الصفة وهذا التشبيه بذلك؟[٣]

أم ترى أن ابن مسعود حين قال في صفة القرآن: «لا يَتْفَهُ ولا يَتَشَانُّ»[٤]، وقال: «إذا وقعتُ في «آل حم»، وقعت في روضات دَمِثات أتأنق فيهنَّ»، أي: أتتبع محاسنهن-قال[٥] ذلك من أجل أوزان الكلمات، ومن أجل الفواصل في أواخر الآيات؟

أم تُرى أنهم لذلك[٦] قالوا: «لا تفنى عجائبه، ولا يَخْلَقُ على كثرة الرَّدِّ».

---

(١) أي: لا يجوز أن يكون الوصف الذي أعجز العرب محصورًا في خفة الحروف، ولما كان هذا الأمر بدهيًّا ترك تفصيله.

(٢) «طلاوة» بالضم، والفتح لغة، أي: بهجة، والمغدق: الذي تثبت أصوله، وقد بني هذا القول على الاستعارة المفردة في «الحلاوة»، والاستعارة التمثيلية في «وإن أسفله لمغدق، وإن أعلاه لمثمر».

(٣) يستدل الشيخ على استحالة أن يكون الوصف الذي يرد الإعجاز إليه خاصية صوتية مهما كان مصدرها: «من ترتيب الحركات والسكنات أو من فواصل الآيات» يستدل على هذا بكلام العرب الذين استمعوا إلى القرآن مثل قول الوليد: «إن له لحلاوة... وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق»،٢ فهذا الكلام لا يدل على الانبهار بخصوصية صوتية، ولكن يدل على أن الانبهار كان ببناء القرآن سفلاً وعلوًا أو ابتداءً وانتهاءً.

(٤) هذا الخبر في مسند الإمام أحمد بن حنبل رقم (٣٨٤٥) من حديث طويل بلفظ: «إن هذا القرآن لا يختلف ولا يستشن، ولا يتفه لكثرة الرد»، ويستشن: يصير شننًا باليًا، ويتفه: من الشيء التافه، أي: لا يبتذل، وانظر تعليق محمود شاكر ص(٣٨٩).

(٥) «قال ذلك»: خبر «أن» في صدر الفقرة التي تعد كلها جملة استفهامية قصد بها التقرير أو الإنكار، أي: إنكار أن يكون ابن مسعود قد قال هذا الوصف البديع في الحواميم من أجل أوزان الكلمات، ومن أجل فواصل الآيات، ولا ريب في أن أوازن الكلمات وفواصل الآيات مما يدخل في منظومة الأداء القرآني عن المعاني، بحيث لا يمكن الفصل بين خصوصيات شتى في البناء والأداء، فكلها يرجع الإعجاز إليها.

(٦) «لذلك» أي: من أجل أوزان الكلمات والفواصل، و«لا يخلق على كثرة الرد» من خلق الثوب بالضم: إذا بلي فهو خلق بفتحتين [المصباح]، أي أن معاني القرآن لا تبلى ولا تقدم على كثرة التردد عليها.

أم تُرى أن الجاحظ حين قال في كتاب «النبوة»: «ولو أن رجلاً قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة لتبين له في نظامها ومخرجها، من لفظها وطابعها أنه عاجزٌ عن مثلها، ولو تُحُدَّى بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها» - لَغَا ولَغَطَ[١]، فليس كلامه هذا مما ذهبوا إليه في شيء[٢].

وينبغي أن تكون موازنتهم بين بعض الآي وبين ما قاله الناس في معناها، كموازنتهم بين: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وبين «قتل البعض إحياء للجميع»[٣] خطأً منهم؛ لأنا لا نعلم لحديث التحريك والتسكين وحديث الفاصلة مذهبًا في هذه الموازنة، ولا نعلمهم أرادوا غير ما يريده الناس إذا وازنوا بين كلام وكلام في الفصاحة والبلاغة ودقة النظم وزيادة الفائدة[٤]. ولولا أن الشيطان قد استحوذ على كثير من الناس في هذا الشأن، وأنهم بترك النظر وإهمال التدبر وضعف النية وقصر الهمة قد طرَّقوا له[٥] حتى جعل يلقي في نفوسهم كل محال وكل باطل، وجعلوا هم يعطون الذي يلقيه خطًّأ من قَبولهم، ويُبَوِّؤُونه مكانًا من قلوبهم، لَـمَا بلغ من قدر هذه الأقوال الفاسدة أن تدخل في تصنيف، ويُعاد ويُبدأ في تبيينٍ لوجه الفساد فيها وتعريف.

---

(١) «لغا ولغط» أي: قال لغوًا لا فائدة فيه، ولغط بأصوات مبهمة، وهذه الجملة خبر، وسياق الكلام: أم ترى الجاحظ حين قال كذا وكذا لغا ولغط؟

(٢) أي: ليس كلام الجاحظ مما ذهبوا إليه من ترتيب الحركات والسكنات وأوزان الكلمات وفواصل الآيات... إلخ، وهذا يلفت إلى قيمة كلام الجاحظ، وأنه يكاد يصيب ذلك الوصف الذي يتميز به القرآن، وطلب منهم أن يأتوا بمثله فعجزوا، ويتلخص في نظام القرآن ومخرجه أو لفظه أي: أسلوبه وطابعه.

(٣) ذكر عبد القاهر معنى المثل، ونصه كما ورد عند الرماني «القتل أنفى للقتل» [راجع: «النكت» ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ت محمد خلف الله، وزغلول سلام، دار المعارف]، ولا أدري لماذا لم يذكر الشيخ اسم الرماني صاحب هذه الموازنة كما ذكر اسم الجاحظ في هذا السياق، وربما كان اهتمام الرماني بالفواصل والتلاؤم والتجانس وعدها من أقسام البلاغة التي يرد الإعجاز إليها هو الذي جعل عبد القاهر يعرض عن ذكر اسم الرماني هنا، رغم أن الشيخ استأنس في هذا السياق بموازنة الرماني التي لم يكن لحديث التحريك والتسكين والفاصلة مذهب فيها.

(٤) يعني يترتب على ردهم الإعجاز للنواحي الصوتية والإيقاعية كأوزان الكلمات والفواصل أن تكون تلك الموازنة خطأ من وجهة نظرهم؛ لأنها لا تعتمد على التحريك والتسكين والفواصل، وإنما تثبت تفوق الآية من جهة الفصاحة والبلاغة ودقة النظم وزيادة الفائدة.

(٥) «طرقوا له»: جعلوا له طريقًا يسلكه إلى ما يسوِّله لهم من الفساد.

[الحجة على إبطال القول بالصرفة]

ثم إن هذه الشناعات التي تقدَّم ذكرها تَلْزَم أصحاب الصَّرْفة أيضًا، وذاك أنه لو لم يكن عجزهم عن معارضة القرآن وعن أن يأتوا بمثله؛ لأنه معجز في نفسه، لكن لأن أُدخل عليهم العجز عنه، وصُرفت هممهم وخواطرهم عن تأليف كلام مثله، وكان حالهم على الجملة حال من أعدم العلم بشيء قد كان يعلمه، وحيل بينه وبين أمر قد كان يتسع له[١]، لكان ينبغي أن لا يتعاظمهم، ولا يكون منهم ما يدل على إكبارهم أمره، وتعجبهم منه، وعلى أنه قد بهرهم، وعَظُم كل العِظَم عندهم، بل كان[٢] ينبغي أن يكون الإكبار منهم والتعجب للذي دخل من العجز عليهم، ورأوه من تغير حالهم، ومن أن حيل بينهم وبين شيء قد كان عليهم سهلاً، وأن سُدَّ دونه باب كان لهم مفتوحًا، أرأيت لو أن نبيًّا قال لقومه: «إن آيتي أن أضع يدي على رأسي هذه الساعة، وتُمنعون كلكم من أن تستطيعوا وضع أيديكم على رءوسكم»، وكان الأمر كما قال، مِمَّ يكون تعجُّب القوم، أَمِنْ وضعه يده على رأسه؟! أم مِنْ عجزهم أن يضعوا أيديهم على رءوسهم؟[٣]

[الإعجاز يكمن في النظم]

ونعود إلى النَّسق[٤] فنقول: فإذا بطل أن يكون الوصف الذي أعجزهم من القرآن في شيء مما عددناه لم يبق إلا أن يكون في النظم؛ لأنه ليس من بعد ما أبطلنا أن يكون فيه إلا

---

(١) هذه دعوى القائلين بالصرفة، وتتلخص في أن العرب كانت لديهم قدرة على الإتيان بمثل القرآن، لكن الله صرفهم وسلب منهم تلك القدرة، وقد جاءت هذه الدعوى بين «لو» وجوابها «لكان ينبغي»، وحاصل الشرط وجوابه: لو لم يكن عجز العرب عائدًا إلى سبب في القرآن، وأنه معجز في نفسه.. لكان ينبغي أن لا يحدث ما حدث من إعظامهم القرآن وإكباره والانبهار به، أي أن ما حدث من إكبار القرآن وانبهارهم به يدلُّ على أن عجزهم كان لخصوصية في القرآن تميز بها حتى جعلته معجزًا بنفسه.

(٢) من قوله: «بل كان ينبغي» مبني على الافتراض العكسي، أي: لو أن الله تعالى سلب منهم القدرة لكان الإكبار منهم والتعجب للذي وجدوه من تغير حالهم من القدرة إلى عدم القدرة، فلما ثبت أن ذلك الإكبار والإعظام إنما كان للقرآن لا من تغير حالهم دلَّ هذا على أن الذي أعجزهم هو ما في القرآن من خصوصية؛ لأنه معجز بنفسه.

(٣) هذا مثل يوضح ما يزعمونه من الصرفة وسلب القدرة ضربه الشيخ ليفرق بين تلك الصرفة، وبين إعجاز القرآن بنفسه.

(٤) يقصد العودة إلى أصل الفكرة، وهو نفي أن يكون الوصف الذي أعجزهم يتصل بخاصية صوتية أو لفظية، وفيه تنبيه إلى أن الحديث عن الصرفة وإبطالها كان استطرادًا، له ما يدعو إليه.

النظم والاستعارة، ولا يمكن أن تجعل الاستعارة الأصل في الإعجاز، وأن يقصر عليها[١]، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في آي معدودة في مواضع من السور الطوال[٢] مخصوصة، وإذا امتنع ذلك فيها ثبت أن النظم مكانُه الذي ينبغي أن يكون فيه، وإذا ثبت أنه في النظم والتأليف، وكنا قد علمنا أن ليس النظم شيئًا غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، وأنا إن بقينا الدهرَ نجهد أفكارنا حتى نعلم للكلم المفردة سلكًا ينظمها وجامعًا يجمع شملها ويؤلفها، ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخي معاني النحو وأحكامه فيها، طلبنا ما كل محال دونه[٣]، فقد بَانَ وظهر أن المتعاطي القول في النظم والزاعم أن يحاول بيان المزية، وهو لا يعرض فيما يعيده ويبديه للقوانين والأصول التي قدمنا ذكرها، ولا يسلك إليه المسالك التي نهجناها في عمياء من أمره[٤]، وفي غرور من نفسه، وفي خداع من الأماني والأضاليل[٥]، ذاك لأنه إذا كان لا يكون النظم شيئًا غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، كان من أعجب العجب أن يزعم زاعم أنه يطلب المزية في النظم، ثم لا يطلبها في معاني النحو وأحكامه التي النظم عبارةٌ عن توخِّيها فيما بين الكلم[٦].

[الاستعارة والكناية والتمثيل: هل لها مدخل في الإعجاز؟]

فإن قيل: قولك: «إلا النظم» يقتضي إخراج ما في القرآن من الاستعارة وضروب المجاز من جملة ما هو به معجز، وذلك ما لا مساغ له.

---

(١) هذه العبارة تدل على أن الشيخ يعتد بالاستعارة ويثبت لها مكانًا في الإعجاز، لكنها ليست الأصل فيه، وإنما الأصل في الإعجاز هو النظم.

(٢) ربما يطرح هذا سؤالاً عن السور القصيرة: هل تخلو من الاستعارة؟

(٣) أي: إن طلبنا للكلم المفردة سلكًا ينظمها ويؤلفها غير توخي معاني النحو طلبنا الذي دونه كل محال، وقوله بعد هذا: «فقد بان وظهر» جواب «وإذا ثبت...».

(٤) «في عمياء من أمره» خبر «أن» من قوله: «ظهر أن المتعاطي القول في النظم».

(٥) يذكر محمود شاكر أن عبد القاهر يعني بهذا كله المعتزلي الكبير القاضي عبد الجبار [ت دلائل ٣٩٢]، ومن عجب أن شوقي ضيف يذكر أن مفاتيح النظم أخذها عبد القاهر من هذا المعتزلي راجع «البلاغة تطور وتاريخ»، ومهما يكن من أمر، فمن المستبعد أن يقصد عبد القاهر بهذه الأوصاف الشائنة الموجعة عالمًا كعبد الجبار، ولو كان معتزليًّا.

(٦) حاصل هذا: أن كل مزية في النظم ترجع حتمًا إلى معنى من معاني النحو، ولكن العبارة التوتْ عن هذا المعنى، مما يقوي احتمال أن الشيخ لما تحامل في وصف من وصفه بالعمى والغرور والخداع... إلخ.. اهتز ضوء المنحة النورانية التي يمنحها الله سبحانه لمن يشاء.

قيل: ليس الأمر كما ظننت، بل ذلك يقتضي دخول الاستعارة ونظائرها فيما هو به معجز، وذلك لأن هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل، وسائر وضروب المجاز من بعدها- من مقتضيات النظم، وعنه يحدث وبه يكون؛ لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكَلِم، وهي أفراد لم يُتَوخّ فيما بينها حكم من أحكام النحو، فلا يتصور أن يكون ها هنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد ألف مع غيره، أفلا ترى أنه إن قدر في «اشتعل» من قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤] أن لا يكون «الرأس» فاعلاً له، ويكون «شيبًا» منصوبًا عنه على التمييز، لم يتصور أن يكون مستعارًا، وهكذا السبيل في نظائر الاستعارة؛ فاعرف ذلك(١).

[رد المعتزلة المزية للفظ، وسبب هذا الخطأ]

واعلم أن السبب في أن لم يقع النظر منهم موقعه أنهم حين قالوا: «نطلب المزية» ظنوا أن موضعها «اللفظ» بناءً على أن النظم نظم الألفاظ، وأنه يلحقها دون المعاني، وحين ظنوا أن موضعها ذلك واعتقدوه، وقفوا على اللفظ، وجعلوا لا يرمون بأوهامهم إلى شيء سواه، إلا أنهم على ذاك لم يستطيعوا أن ينطقوا في تصحيح هذا الذي ظنوه بحرف، بل لم يتكلموا بشيء إلا كان ذلك نقضًا وإبطالاً، لأن يكون اللفظ من حيث هو لفظ موضعًا للمزية، وإلا رأيتهم قد اعترفوا من حيث لم يدروا بأن ليس للمزية التي طلبوها موضع ومكان تكون إلا معاني النحو وأحكامه(٢).

[المعتزلة يردون المزية للفظ ثم يقولون كلامًا يدل على المعنى من غير قصد]

وذلك أنهم قالوا: «إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات، وإنما تظهر بالضم على طريقة

---

(١) يعني أنه وإن كانت الاستعارة في كلمة مفردة، فإنه لا يمكن أن توجد استعارة من غير موقع باعتبارها عنصر من عناصر النظم، والنظم نظم معانٍ كما يرى الشيخ، لذلك تجده يقول: «... هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر وضروب المجاز من مقتضيات النظم...»، وإذا كان القرآن معجزًا بنظمه، فإن استعارات القرآن وكناياته وتمثيلاته معجزة بالنظر إلى أنها من عناصر النظم ومعانيه، فهي لا تحدث ولا توجد إلا بالنظم، وهو يتكون ويتشكل منها، أي أنها في حاجة إلى النظم، والنظم في حاجة إليها، وهذا مراد الشيخ من قوله وهو يتحدث عن صلة المجاز بالنظم: «وعنه يحدث وبه يكون».

(٢) حاصل هذا: أن المعتزلة يردون المزية اللفظ دون تفسير يصحح هذا، لكنهم يقولون بعد ذلك ما ينقص كلامهم ويبطله وما يعد منهم اعترافًا دون قصد بأن ليس للمزية موضع إلا في المعاني وترتيبها.

مخصوصة»[١]، فقولهم: «بالضم» لا يصح أن يراد به النطق باللفظة بعد اللفظة من غير اتصال يكون بين معنييهما؛ لأنه لو جاز أن يكون لمجرد ضم اللفظ إلى اللفظ تأثير في الفصاحة لكان ينبغي إذا قيل: «ضحك، خرج» أن يحدث في ضم خرج إلى ضحك فصاحة، وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يكون المعنى في ضم الكلمة إلى الكلمة توخي معنى من معاني النحو فيما بينهما، وقولهم: «على طريقة مخصوصة» يوجب ذلك أيضًا، وذلك أنه لا يكون للطريقة -إذا أنت أردت مجرد اللفظ- معنى[٢].

وهذا سبيل كل ما قالوه إذا أنت تأملته تراهم في الجميع قد دفعوا إلى جعل المزية في معاني النحو وأحكامه؛ حيث لم يشعروا، ذلك لأنه أمر ضروري لا يمكن الخروج منه.

ومما تجدهم يعتمدونه ويرجعون إليه قولهم: «إن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ»، وهذا كلام إذا تأملته لم تجد له معنى يصح عليه غير أن تجعل «تزايد الألفاظ» عبارة عن المزايا التي تحدث من توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم؛ لأن التزايد في الألفاظ من حيث هي ألفاظ لسان محال[٣].

(١) يذكر الأستاذ محمود شاكر في تعليقه على هذا الكلام بأنه لفظ القاضي عبد الجبار بنصه في «المغنى»، (١٦/ ١٩٩) «فصل في الوجه الذي له يقع التفاضل في فصاحة الكلام»، وكون هذا نص كلام القاضي لا يلزم منه أن يكون هو المقصود بتلك الأوصاف الموجعة التي سبقت «العمى والغرور وخداع الأضاليل»؛ لأن القاضي عبد الجبار كان عالمًا كبيرا، وعبد القاهر كان يعرف للعلماء قدرهم وإن خالفهم.

(٢) فليزم من هذا أن يكون المراد بالطريقة المخصوصة: كيفية ترتيب المعاني، ومن الواضح أن عبد القاهر يوجه كلام القاضي وفق ما يراه من معنى النظم، وأنه توخي معاني النحو أي: ترتيب المعاني وتعليق بعضها ببعض وفق أحكام النحو، لكن عبد القاهر يرى أنهم لم يقصدوا هذا، وأن عبارة القاضي التي ترددت في وسط المعتزلة جاءت اعترافًا بالصواب دون أن يدروا أو أن يشعروا، ولقد دفع عبد القاهر إلى هذا الاعتقاد أنهم ردوا المزية للفظ، ثم لم يفسروا هذا ولم يذكروا ما يدل على قصد المعنى، وليت الشيخ أحسن الظن بتلك العبارة، وكان يمكن أن يرى فيها تصحيحًا مقصودًا لاتجاههم اللفظي بدلاً من أن يراه اعترافًا بالصواب من غير قصد، ومن المقطوع به أن السابقين للشيخ عندما ذكروا اللفظ لم يقصدوا به أصواتًا مفرغة من معانيها، والأوفق أن يقال: إن رد الفصاحة المزية وإلى نظم المعاني وتوخي معاني النحو كان هاجسًا في خواطر السابقين قبل الشيخ يدل عليه قول القاضي: «وإنما تظهر الفصاحة - بالضم على طريقة مخصوصة»، لكن العبارة لم تسعفهم ليقولوا: إن الضم على طريقة مخصوصة هي توخي معاني النحو، حتى جاء عبد القاهر وتمكن من هذا.

(٣) صيغة التفاعل في «التزايد» تدل على أن المقصود بها زيادة بعض الألفاظ على بعض في الدلالة حتى يكون بعضها أزيد في المعنى المقصود، مثلاً قوله تعالى: ﴿فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ﴾ أزيد من الدلالة من =

ثم إنا نعلم أن المزية المطلوبة في هذا الباب مزية فيها طريقة الفكر والنظر من غير شبهة، ومحال أن يكون اللفظ له صفة تستنبط بالفكر، ويستعان عليها بالروية، اللهم إلا أن تريد تأليف النغم، وليس ذلك مما نحن فيه بسبيل.

[هل للإعراب دور في المزية؟ وما الفرق بين الإعراب ومعاني النحو؟]

ومن ها هنا لم يجز إذا عُدَّ الوجوه التي تظهر بها المزية أن يعد فيها الإعراب، وذلك أن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم، وليس هو مما يستنبط بالفكر، ويستعان عليه بالروية، فليس أحدهم بأن إعراب الفاعل الرفع أو المفعول النصب، والمضاف إليه الجر بأعلم من غيره، ولا ذاك مما يحتاجون فيه إلى حدة ذهن وقوة خاطر، إنما الذي تقع الحاجة فيه إلى ذلك: العلم بما يوجب الفاعلية للشيء إذا كان إيجابها من طريق المجاز، كقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦]، وكقول الفرزدق:

سـقتها خُـروقٌ في المسـامع

وأشباه ذلك مما يجعل الشيء فيه فاعلاً على تأويل يَدِقُّ، ومن طريق تَلْطُف، وليس يكون هذا علمًا بالإعراب، ولكن بالوصف الموجب للإعراب(١).

= «افترسه الذئب»؛ لأن الافتراس يعني القتل ولا يستلزم الأكل، وإخوة يوسف عليه السلام إنما أرادوا قطع الطريق على أبيهم حتى لا يطلب منهم جثة يوسف أو جزءًا منها، وقول الشاعر: «سالت عليه شعاب الحي» التعبير بـ«سال» أزيد في الدلالة على المقصود من «سار»، وإسناد السيل إلى شعاب الحي أزيد في الدلالة من إسناده إلى الغيث، فلن يخرج ما أرداه القاضي عبد الجبار بتزايد الألفاظ عن هذا، والذي قصده عبد القاهر شيء من هذا؛ لأنه يؤول إلى مزايا تحدث عن تخير الكلمة أو وقوعها موقعًا خاصًّا هو معنى من معاني النحو.

(١) حاصل هذا أن الإعراب ليس له دخل في المزية؛ لأنه سليقة مطبوعة أو مدروسة معلومة للجميع، أما معاني النحو؛ فإنها تحتاج إلى روية وفكر لأنها ليست مجرد إعراب، ولكنها خصوصية موجبه للإعراب على وجه غير مألوف نتيجة التصرف في النظم أو ما عبر عنها الشيخ باختصار في قوله: «الوصف الموجب للإعراب»، فمثلاً: «شاب شعر رأسي» يعلم الجميع -في عصر عبد القاهر- أنها جملة عادية من فعل وفاعل ومضا ف إليه، لكن قوله تعالى: ﴿اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ مع علم الجميع أن الرأس فاعل لكن لا يعلم الجميع الوصف الموجب للإعراب أي: الخصوصية الموجبة لمجيء الرأس فاعلاً على غير المألوف وبطريق المجاز ونتيجة التصرف في النظم، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ أصله: «فما ربحوا في تجارتهم»، وهذا مألوف يعلمه الجميع، لكن الذي لا يعلمه الجميع هو الخصوصية الموجبة لمجيء التجارة فاعلاً بطريق المجاز العقلي، وكذلك قول الفرزدق: «سقاها خروق في المسامع» =

[هل في استعمال الغريب فصاحة أو مزية؟]

ومن ثم لا يجوز لنا أن نعتد في شأننا هذا بأن يكون المتكلم قد استعمل من اللغتين في الشيء ما يقال: «إنه أفصحهما»[١]، أو بأن يكون قد تحفظ مما تخطئ فيه العامة، ولا بأن يكون قد استعمل الغريب؛ لأن العلم بجميع ذلك لا يعدو أن يكون علمًا باللغة وبأنفس الكلم المفردة[٢]، وبما طريقه الحفظ، دون ما يستعان عليه بالنظر، ويوصل إليه بإعمال الفكر، ولئن كانت العامة وأشباه العامة لا يكادون يعرفون الفصاحة غير ذلك، فإن من ضعف النَّحيزة[٣] إخطار مِثْلِهِ في الفكر، وإجراءه في الذِّكر، وأنت تزعم أنك ناظر في دلائل الإعجاز[٤].

أَتَرَى أن العرب تُحُدوا أن يختاروا الفتح في الميم من «الشمع»، والهاء من «النهر» على الإسكان، وأن يتحفظوا من تخليط العامة في مثل: «هـذا يسْوَي ألفًا»[٥] أو إلى أن يأتوا بالغريب الوحشي في كلام يعارضون به القرآن؟ كيف؟ وأنت تقرأ السورة من السور الطوال فلا تجد فيها من الغريب شيئًا، وتتأمل ما جمعه العلماء في غريب القرآن، فترى الغريب منه إلا في القليل إنما كان غريبًا من أجل استعارة هي فيه، كمثل: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾[٦]

= فأصله: سقاها الناس بسبب معرفتهم لمن تكون، وهذا نظم عادي يدركه الجميع، لكن الذي لا يعلمه الجميع هو الوصف أو الخصوصية الموجبة لمجيء «خروق في المسامع» فاعلاً بواسطة المجاز العقلي.

إذا أدركنا ذلك علمنا أنه هو الفرق بين الإعراب ومعاني النحو، فالإعراب أصل معلوم ومألوف في ترتيب المواقع، لكن معاني النحو عبارة عن خصوصيات ناشئة عن التصرف في النظم أو خصوصيات موجبة لمجيء غير الفاعل فاعلاً بطريق المجاز مثلاً، فمعاني النحو مرتبطة بالخصوصيات أو المزايا.

(١) لأن هذا أمر يتعلق بالمفردات ووضع مفردة مكان أخرى، لكن الذي يعتد به الشيخ هو النظم.

(٢) هذه هي علة عدم الاعتداد -في مجال المزية والفصاحة- بالفصيح والأفصح من لغتين، أو بالغريب... إلخ؛ لأن ذلك يتعلق بالكلم المفردة في ذاتها، والشيخ إنما يعتد بالنظم الذي تحدث فيه صنعة يستعان عليها بالروية والفكر؛ ففيه تكون المزايا.

(٣) النحيزة: الطبيعة المغروزة في الإنسان.

(٤) لا يقصد الشيخ كتابه، ولكن يلوح بكل شخص يبحث في أدلة الإعجاز، وهو يأخذ بأفكار العوام في مفهوم الفصاحة.

(٥) لأن صوابه: «هذا يساوي...».

(٦) يرى الشيخ أن الغرابة في هذا الآية لم تكن إلا من الاستعارة، وتفسير الاستعارة يزيل الغرابة، فقد شبه تمكن حب العجل من قلوبهم، وكأنه مشروب يتلذذون بطعمه، فتجرعوه حتى تغلغل في سائر الأعضاء حتى يصعب نزعه.

[البقرة: ٩٣]، ومثل: ﴿خَلَصُوا نَجِيًّا﴾[١] [يوسف: ٨٠]، ومثل: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾[٢] [الحجر:٩٤] دون أن تكون اللفظة غريبة في نفسها، إنما ترى ذلك[٣] في كلمات معدودة، كمثل: ﴿عَجِّل لَّنَا قِطَّنَا﴾[٤] [ص: ١٦]، و﴿ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾[٥] [القمر: ١٣]، و﴿جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾[٦] [مريم: ٢٤].

ثم إنه لو كان أكثر ألفاظ القرآن غريبًا لكان محالاً أن يدخل ذلك في الإعجاز، وأن يصح التحدي به، ذاك لأنه لا يخلو إذا وقع التحدي به من أن يُتَحدَّى من له علم بأمثاله من الغريب، أو من لا علم له بذلك، فلو تحدى به من يعلم أمثاله[٧] لم يتعذر عليه أن يعارضه بمثله. ألا ترى أنه لا يتعذر عليك إذا أنت عرفت ما جاء من الغريب في معنى «الطويل» أن تعارض من يقول: «الشَّوقب» بأن تقول أنت: «الشَّوذب»، وإذا قال: «الأمقُّ» أن تقول: «الأشق»؟ وعلى هذا السبيل.

ولو تحدَّى به من لا علم له بأمثال ما فيه من الغريب كان ذلك بمنزلة أن يتحدى العرب إلى أن يتكلموا بلسان التُّرك[٨].

هذا، وكيف بأن يدخل الغريب في باب الفضيلة، وقد ثبت عنهم أنهم كانوا يرون الفضيلة في ترك استعماله وتجنبه؟ أفلا ترى إلى قول عمر ﷺ في زهير: «إنه كان لا يُعَاظِل بين القول، ولا يتتبع حُوشي الكلام» فقرن تتبع «الحوشي» وهو الغريب من غير شبهة إلى المعاظلة

(١) يقول الشوكاني: ﴿خَلَصُوا نَجِيًّا﴾ أي: انفردوا حال كونهم متناجين فيما بينهم، وهو مصدر يقع على الواحد والجمع» [«فتح التقدير» (١/ ١٠٩٥)]، ومجيء المصدر مسندًا إليهم على سبيل المجاز العقلي، مثل: «رجل عدل»، و«إنه عمل غير صالح»، والمغزى أنهم من شدة همسهم وهم يناجي بعضهم بعضًا صاروا كأنهم نفس المناجاة، ومن هذا المعنى التشبيهي يمكن توجيه قول الشيخ فيه بالاستعارة.
(٢) استعار الصدع للجهر بالدعوة جهرًا قويًّا يترك أثرًا كأثر الصداع.
(٣) أي: ترى الغريب في كلمات معدودة في القرآن الكريم.
(٤) قال الفراء: «القط في كلام العرب: الحظ والنصيب» [«فتح القدير» (٢/ ٦٤٧)].
(٥) الدسر: المسامير، وقيل خيوط تشد بها ألواح السفينة [المصدر نفسه (٢/ ٩١٥)].
(٦) سريًّا: نهرًا صغيرًا.
(٧) أي: لو فرص وقوع التحدي بالغريب لمن يعلم أمثال ذلك الغريب....
(٨) حاصل هذا أنه مهما كان الحال ونوع المخاطب، فلا فائدة ولا غاية من التحدي بالغريب لو فرض أن فيه غريبًا، وأنه يتحدى به، أي أن جملة هذا النقاش مبني على فرض ليس له وجود، وما بني عليه مثله، ولكن استمر الشيخ فيه ليؤكد استحالة أن يكون للغريب مزية أو أن يقصد به التحدي.

التي هي التعقيد.

وقال الجاحظ في كتاب «البيان والتبيين»: «ورأيت الناس يتداولون رسالة يحيى بن يعمر على لسان يزيد بن المهلب إلى الحجاج: «إنا لقينا العدو فقتلنا طائفة، وأسرنا طائفة، ولحقت طائفة بعَراعر الأودية وأهضام الغيطان، وبِتْنَا بعُرْعُرة الجبل، وبات العدو بحضيضه»[١]. فقال الحجاج: ما يزيد بأبي عُذْرِ هذا الكلام[٢]! فقيل له: إن يحيى بن يعمر معه، فأمر بأن يحمل إليه، فلما أتاه قال: أين ولدت؟ فقال: بالأهواز، فقال: فأني لك هذه الفصاحة؟ قال: أخذتها عن أبي».

قال: «ورأيتهم يديرون في كتبهم: أن امرأة خاصمت زوجها إلى يحيى بن يعمر، فانتهرها مرارًا، فقال له يحيى: أن سألتك ثمن شَكْرِها وشَبْرِك، أنشأتَ تَطُلُّها وتَضْهَلُها»[٣].

ثم قال: «وإن كانوا قد رووا هذا الكلام لكي يدل على فصاحة وبلاغة، فقد باعده الله من صفة البلاغة والفصاحة»[٤].

[سبب فساد مقالة المعتزلة في اللفظ]

واعلم أنك كلما نظرت وجدت سبب الفساد واحدًا، وهو ظنهم الذي ظنوه في اللفظ، وجعلهم الأوصاف التي تجري عليه كلها أوصافًا له في نفسه، ومن حيث هو لفظ، وتركهم أن يميزوا بين ما كان وصفًا له في نفسه، وبين ما كانوا قد أكسبوه إياه من أجل أمرٍ عرض في معناه، ولما كان هذا دأبهم، ثم رأوا الناس وأظهرُ شيء عندهم في معنى الفصاحة تقويمُ الإعراب، والتحفظ من اللحن لم يشكُّوا أنه ينبغي أن يعتد به في جملة المزايا التي يُفاضل بها

---

(١) عراعر الأودية: أسافلها، وعراعر الجبال: أعاليها، وأهضام الغيطان: مداخلها، والغيطان: جمع غائط، وهو الحائط ذو الشجر [راجع: البيان والتبيين، (١/ ٣٧٧، ٣٧٨)، وتعليق الشيخ شاكر، ص(٣٩٨)].

(٢) هذه العبارة جاءت على القلب، وأصلها: ما يزيد أبو عذر بهذا الكلام، أي: لم يأت بجديد يضيفه إلينا، وهذا يؤكد أن سؤاله في نهاية الكلام «فأنى لك هذه الفصاحة؟» كان على سبيل السخرية.

(٣) الشكر بفتح الشين: الفرج، والشبر: النكاح، وتطلها: تذهب بحقها، والضهل: التقليل.

(٤) «باعده الله من صفة البلاغة...» يعني: إن استدلوا بالغريب على الفصاحة، فقد حرمه الله منها، وربما كان دعاء على من يتكلف الغريب بالحرمان من الفصاحة والبلاغة، وحاصله أن الجاحظ لا يرى في الغريب فصاحة، ويستدل عبد القاهر به على أن الغريب ليس موضع تقدير ولا استحسان حتى يأتي به القرآن.

بين كلام وكلام في الفصاحة[١]، وذهب عنهم أن ليس هو من الفصاحة التي يعنينا أمرها في شيء، وأن كلامنا في فصاحة تجب للفظ لا من أجل شيء يدخل في النطق، ولكن من أجل لطائف تدرك بالفهم، وأنا نعتبر في شأننا هذا فضيلة تجب لأحد الكلامين على الآخر، من بعد أن يكونا قد برئا من اللحن، وسلما في ألفاظهما من الخطأ[٢].

ومن العجب أنا إذا نظرنا في الإعراب وجدنا التفاضل فيه محال؛ لأنه لا يتصور أن يكون للرفع والنصب في كلام مزية عليهما في كلام آخر، وإنما الذي يتصور أن يكون ها هنا كلامان قد وقع في إعرابها خلل، ثم كان أحدهما أكثر صوابًا من الآخر، وكلامان قد استمر أحدهما على الصواب ولم يستمر الآخر، ولا يكون هذا تفاضلاً في الإعراب، ولكن تركًا له في شيء، واستعمالاً له في آخر[٣]؛ فاعرف ذلك.

وجملة الأمر أنك لا ترى ظنًّا هو أنأى بصاحبه عن أن يصح له كلام أو يستمر له نظام أو تثبت له قدم، أو يَنْطق منه إلا بالمحال فمٌ من ظنهم هذا الذي حام بهم حول اللفظ، وجعلهم لا يعدونه ولا يرون للمزية مكانًا دونه[٤].

***

(١) حاصل هذا أن فساد مقالة المعتزلة في الفصاحة يرجع سببه إلى أنهم حصروها في اللفظ لذاته، ومن حيث هو لفظ لا من حيث دلالته على معنى معين، ورسَّخ هذا عندهم اهتمام الناس في عصرهم بالإعراب وجعلهم السلامة من اللحن دليلاً على الفصاحة، فقد أكد هذا للمعتزلة أن اللفظ يدخل في المزايا التي تفصل في المفاضلة بين كلام وآخر لمعرفة أي الكلاميين أفصح.

(٢) هذا الكلام ينبِّه إلى أمر مهم هو: إن إقامة الإعراب والسلامة من اللحن أساس لا بدَّ منه، لكنه لا يدخل في الحكم بالفصاحة عند المفاضلة بين كلام وكلام؛ لأن الفصاحة المقصودة لا تكون ثمرة سمات تتصل بالنطق، ولكنها ثمرة لطائف تدرك بالفهم.
إذن كانت هناك خلفية نقدية تدفع الشيخ للتشبث بهذا المفهوم للفصاحة، هي الموازنات والمفاضلات التي تسعى للحكم بأي الكلاميين أفصح، وكانت عين الشيخ على إعجاز القرآن الذي لا يدرك إلا بمثل هذه المفاضلات، ومن العبث أن يعد الإعراب والسلامة من اللحن من عناصر المفاضلة.

(٣) هذه الفقرة تعلل رفض أن يكون الإعراب مجالاً للموازنة؛ لأن الرفع والنصب في كلام لا يكون له مزية عن الرفع والنصب في كلام آخر، ويمكن عند الموازنات أن نشير إشارة إجمالية إلى مدى الاستمرار على الصواب، فليست هذه موازنة في الإعراب ذاته، ولكنها مجرد إشارة وتنبيه إلى مدى الالتزام به في كلام وإهماله في كلام آخر.

(٤) أي: لا ترى ظنًّا هو أبعد من الصواب من ظنهم هذا الذي لا يرى مزيةً إلا للفظ.

[شبهة... ورد]

واعلم أنه قد يجري في العبارة منا شيء هو يعيد الشُّبهة جَذَعَةً[١] عليهم، وهو أنه يقع في كلامنا أن الفصاحة تكون في المعنى دون اللفظ، فإذا سمعوا ذلك قالوا: كيف يكون هذا، ونحن نراها لا تصلح صفة إلا للفظ، ونراها لا تدخل في صفة المعنى البتة؛ لأنا نرى الناس قاطبة يقولون: «هذا لفظ فصيح، وهذه ألفاظ فصيحة»، ولا نرى عاقلاً يقول: «هذا معنى فصيح، وهذه معانٍ فصاح»، ولو كانت الفصاحة تكون في المعنى لكان ينبغي أن يقال ذاك، كما أنا لما كان الحسْن يكون فيه قيل: «هذا معنى حسنٌ، وهذه معانٍ حسنة»[٢]، وهذا شيء يأخذ من الغِرِّ[٣] مأخذًا.

والجواب عنه أن يقال: إن غرضنا من قولنا: «إن الفصاحة تكون في المعنى» أن المزية التي من أجلها استحق اللفظ الوصف بأنه «فصيح» عائدة في الحقيقة إلى معناه، ولو قيل: إنها تكون فيه دون معناه لكان ينبغي إذا قلنا في اللفظة: «إنها فصيحة» أن تكون تلك الفصاحة واجبةً لها بكل حال، ومعلوم أن الأمر بخلاف ذلك، فإنا نرى اللفظة تكون في غاية الفصاحة في موضع، ونراها بعينها فيما لا يُحصى من المواضع، وليس فيها من الفصاحة قليل ولا كثير[٤]، وإنما كان كذلك؛ لأن المزية التي من أجلها نصف اللفظ في شأننا هذا بأنه فصيح مزية[٥] تحدث من بعد أن لا تكون، وتظهر في الكَلِم من بعد أن يدخلها النظم، وهذا شيء إن

---

(١) جذعة: أي: شابة فتية، وهو وصف مستعار من الحيوان في حين نموه وقوته وفورته.

(٢) حاصل هذا: أن مما يعيد الشبهة قوية شيوع إطلاق الفصاحة وصفًا للألفاظ عند السابقين، فالفصاحة في إحدى تعريفاتها عند أبي هلال مثلاً: «تمام آلة البيان» الصناعتين، وكانوا يقصدون بآلة البيان: الألفاظ، كما شاع عندهم قولهم: «لفظ فصيح» ولم يوصف المعنى بمثل هذا، فلم يعرف عندهم: «معنى فصيح» لهذا يحتج هؤلاء بأنه لو كانت الفصاحة تصح وصفًا للمعنى لقيل: «معنى فصيح»، كما يقال: «معنى حسن»، وكان لعبد القاهر شخصيته المستقلة التي لا تجاري ما شاع أو تتأثر به، بل كان يرفض ما لا يقبله عقله ويناقشه ويثبت خطأه.

(٣) الغر: الجاهل بالأمور أو الغافل عنها.

(٤) هذا دليل على أن الفصاحة لا تكون وصفًا للفظ في ذاته، وقد سبق، واستشهد له الشيخ في سياق يتناول الموضوع نفسه.

(٥) اسم الموصول وصلته «التي من أجلها...» جاء وصفًا لاسم أن «المزية» قبل الخبر «مزية»، وذلك للتعريض بخطأ من جعل الفصاحة وصفًا للفظ.

أنت طلبته فيها، وقد جئت بها أفرادًا[١] لم تَرُمْ فيها نظمًا، ولم تُحدث لها تأليفًا طلبت محالاً، وإذا كان كذلك وجب أن يُعلم قطعًا وضرورةً أن تلك المزية في المعنى دون اللفظ.

وعبارة أخرى في هذا بعينه، وهي أن يقال: قد علمنا علمًا لا تعترض معه شبهة أن الفصاحة فيما نحن فيه عبارة عن مزية هي بالمتكلم دون واضع اللغة، وإذا كان كذلك، فينبغي لنا أن ننظر إلى المتكلم، هل يستطيع أن يزيد من عند نفسه في اللفظ شيئًا ليس له في اللغة حتى يُجعل ذلك من صنيعه مزية يُعبَّر عنها بالفصاحة؟ وإذا نظرنا وجدناه لا يستطيع أن يصنع باللفظ شيئًا أصلاً، ولا أن يُحدث فيه وصفًا، وكيف؟ وهو إن فعل ذلك أفسد على نفسه وأبطل أن يكون متكلمًا؛ لأنه لا يكون متكلمًا حتى يستعمل أوضاع لغة على ما وُضعت عليه، وإذا ثبت من حاله أنه لا يستطيع أن يصنع بالألفاظ شيئًا ليس هو لها في اللغة، وكنا قد اجتمعنا على أن الفصاحة فيما نحن فيه عبارة عن مزية هي بالمتكلم البتة، وجب أن نعلم قطعًا وضرورةً أنهم وإن كانوا قد جعلوا الفصاحة في ظاهر الاستعمال من صفة اللفظ، فإنهم لم يجعلوها وصفًا له في نفسه، ومن حيث هو صدى صوت ونطق لسان، ولكنهم جعلوها عبارة عن مزية أفادها المتكلم في المعنى؛ لأنه إذا كان اتفاقًا أنها عبارة عن مزية أفادها المتكلم، ولم نره أفاد في اللفظ شيئًا لم يبق إلا أن تكون عبارة عن مزية أفادها في المعنى[٢].

[الفصاحة لا تكون للفظة مقطوعة معزولة]

وجملة الأمر أنا لا نوجب الفصاحة للفظة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكنا نوجبها لها موصولة بغيره، ومعلقًا معناها بمعنى ما يليها[٣]، فإذا قلنا في لفظة «اشتعل»

---

(١) أي إن أنت جعلت المزية في الألفاظ، وقد جئت بها فرادى غير منظومة... طلبت محالاً.

(٢) حاصل تلك الفقرة: أن الفصاحة بالقطع فصاحة متكلم، فهل يستطيع المتكلم أن يزيد في اللفظ شيئًا عما وضع له؟ ذلك ما لا يكون؛ لأنه يفسد ما اتفق عليه في الوضع اللغوي، وإذا كان كذلك، فمن المستحيل أن تكون الفصاحة للفظ في ذاته من حيث كونه حروفًا منطوقة، ولكن المزية أحدثها المتكلم باستعماله اللفظ استعمالاً خاصًّا يؤدي إلى خصوصية مستمدة من النظم، فتكون المزية في خصوصية أو في معنى إضافي مكتسب من السياق والاستعمال، وليس من مجرد اللفظ، وفي هذا الكلام المهم رد غير مباشر على مقولة: «إن المعاني لا تتزايد، ولكن تتزايد الألفاظ».

(٣) يعني: إذا سلمنا -على سبيل المجاراة وخروجًا من الخلاف- أن تكون للفظة فصاحة، فإنها لا تكون لها وهي مقطوعة عن الكلام الذي هي فيه، ولكن تكون لها تلك الفصاحة وهي موصولة بغيرها ومعلقًا معناها بمعنى ما يليها.

من قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤] أنها في أعلى رتبة من الفصاحة لم توجب تلك الفصاحة لها وحدها، ولكن موصولاً بها «الرأس» معرفًا بالألف واللام، ومقرونًا إليهما «الشيب» منكرًا منصوبًا.

[توهم أن الفصاحة للفظ إنما يقع فيما كان استعارة]

هذا، وإنما يقع ذلك في الوهم لمن يقع له -أعني أن يُوجب الفصاحة للفظة وحدها- فيما كان استعارة، وأما ما خلا من الاستعارة من الكلام الفصيح البليغ، فلا يعرض توهم ذلك فيه لعاقلٍ أصلاً[١]. أفلا ترى أنه لا يقع في نفس مَن يعقل أدني شيء إذا هو نظر إلى قوله ﷻ: ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ﴾ [المنافقون: ٤]، وإلى إكبار الناس شأن هذه الآية في الفصاحة، أن يضع يده[٢] على كلمة كلمة منها فيقول: «إنها فصيحة»، كيف؟ وسبب الفصاحة فيها أمور لا يشك عاقل في أنها معنوية:

أولها: أن كانت «على» فيها متعلقة بمحذوف في موضع المفعول الثاني[٣].

الثاني: أن كانت الجملة التي هي «هم العدو» بعدها عارية من حرف عطف[٤].

والثالث: التعريف في «العدو»، وأن لم يقل: «هم عدو»[٥].

ولو أنك علقت «على» بظاهر[٦]، وأدخلت على الجملة التي هي «هم العدو» حرف

---

(١) إنما يقع ذلك التوهم على الاستعارة خاصة لما فيها من تصوير لافت يقوي الوهم بأن الحسن فيها للفظ، وهذا الحكم جاء منسجمًا مع الشاهد السابق في قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾؛ لأنه في الفعل «اشتعل» استعارة لافتة مصورة لتوهج الشيب وسرعة انتشاره، وقد يوهم هذا أن الحسن مقصور على لفظ الاستعارة، لذلك نبّه الشيخ إلى أن الفصاحة ليست للاستعارة وحدها مقطوعة عن جملتها ونظمها.

(٢) المعنى: أفلا ترى أنه لا يقع في نفس عاقل أن يضع يده على كلمة كلمة في هذه الآية، فيقول أنها فصيحة بالنظر إلى مفرداتها.

(٣) تدل «على» على أن المحذوف تقديره «واقعة»، وهذا يعكس الذعر الشديد؛ لأنهم يتصورون وراء الصيحة مصيبة واقعة عليهم.

(٤) وذلك على القطع بجملة «يحسبون...» ثم الاستئناف بجملة (هم العدو)، وبينهما استشراف وسؤال وجواب، وما كان يحدث هذا لو عطف «الواو» بالواو.

(٥) وتعريف طرفي الإسناد يعني تخصيصهم بالعداوة، وكأن عداوة غيرهم كلا شيء بالقياس إلى عداوتهم، وفيه مزيد من التحذير منهم.

(٦) يعني علقتها باسم ظاهر.

عطف، وأسقطت الألف واللام من «العدو»، فقلت: «يحسبون كل صيحة واقعة عليهم وهم عدو» لرأيت الفصاحة قد ذهبت عنها بأسرها، ولو أنك أخطرت ببالك أن يكون «عليهم» متعلقًا بنفس «الصيحة»[1]، ويكون حاله معها كحاله إذا قلت: «صحت عليهم» لأخرجته عن أن يكون كلامًا، فضلاً عن أن يكون فصيحًا، وهذا هو الفيصل لمن عَقَل[2].

ومن العجيب في هذا ما روي عن أمير المؤمنين علي -رضوان الله عليه- أنه قال:

«ما سمعت كلمة عربية من العرب إلا وسمعتها من رسول الله ﷺ، وسمعته يقول: «مات حَتْفَ أنفه»[3]، وما سمعتها من عربي قبله». لا شبهة في أن وصف اللفظ بالعربي في مثل هذا يكون في معنى الوصف بأنه فصيح، وإذا كان الأمر كذلك، فانظر هل يقع في وهم متوهم أن يكون ﷺ قد جعلها «عربية» من أجل ألفاظها؟ وإذا نظرت لم تشك في ذلك.

واعلم أنك تجد هؤلاء الذين يشكُّون فيما قلناه تجري على ألسنتهم ألفاظ وعبارات لا يصح لها معنى سوى توخِّي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم، ثم تراهم لا يعلمون ذلك. فمن ذلك ما يقوله الناس قاطبة من أن العاقل يرتِّب في نفسه ما يريد أن يتكلم به، وإذا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد لذلك معنى سوى أنه يقصد إلى قولك: «ضرب» فيجعله خبرًا عن «زيد»، ويجعل «الضرب» الذي أخبر بوقوعه منه واقعًا على «عمرو»، ويجعل «يوم الجمعة» زمانه الذي وقع فيه، ويجعل التأديب غرضه الذي فعل الضرب من أجله، فيقول: «ضرب زيدٌ عمرًا يوم الجمعة تأديبًا له»، وهذا كما ترى هو توخِّي معاني النحو فيما بين معاني هذه

(١) هذا الاعتبار المفترض يجعل المعنى عند «عليهم» غير تام، وإنما يتم عندما تكون متعلقة بمحذوف تقديره: واقعة عليهم.

(٢) هذا مثال نادر لمعاني النحو التي تكمن فيها المزايا، فهذه المعاني خصوصيات متوخاة مقصودة: من حذف، وتعريف، وترك عطف... إلخ، وهي خاضعة لأحكام النحو، لا تعرف من غيرها، وليست هي النحو والإعراب الذي نعرفه جميعًا مثل كون جملة «يحسبون كل صيحة عليهم» من فعل وفاعل ومفعول ومضاف إليه... إلخ.

(٣) يذكر الأستاذ محمود شاكر أن هذا الخبر لم ينسب لعليٍّ -كرَّم الله وجهه- إلا في كتب الأدب، وقد ورد في مسند الإمام أحمد من حديث عبد الله بن عتيك عن رسول الله ﷺ: «**من خرج من بيته مجاهدًا في سبيل الله ﷻ فخر عن دابته ومات، فقد وقع أجره على الله، أو لدغته دابة فمات وقع أجره على الله، أو مات حتف أنفه فقد وقع أجره على الله ﷻ**»- والله إنها لكلمة ما سمعتها من أحد من العرب قبل رسول الله ﷺ...» [«مسند أحمد» (٤/ ٣٦)، وانظر تعليق محمود شاكر، ص(٤٠٤)].

الكلم[١].

ولو أنك فرضتَ أن لا تتوخى في «ضرب» أن تجعله خبرًا عن «زيد»، وفي «عمرو» أن تجعله مفعولاً به الضرب[٢]، وفي يوم الجمعة أن تجعله زمانًا لهذا الضرب، وفي التأديب أن تجعله غرض «زيد» من فعل الضرب -ما تصوَّر في عقل، ولا وقع في وهم أن تكون مرتبًا لهذه الكلم، وإذ قد عرفت ذلك فهو العبرة في الكلام كله، فمن ظنَّ ظنًّا يؤدي إلى خلافه ظنَّ ما يخرج به عن المعقول.

ومن ذلك إثباتهم التعلق والاتصال فيما بين الكلم وصواحبها تارة، ونفيهم لها أخرى[٣]، ومعلوم علم الضرورة أن لن يُتصوَّر أن يكون للفظةٍ تعلق بلفظةٍ أخرى من غير أن يُعتبر حالُ معنى هذه مع معنى تلك، ويراعي هناك أمرٌ يصل إحداهما بالأخرى كمراعاة كون «نَبْكِ» جوابًا للأمر في قوله: «قِفَا نَبْكِ»، وكيف بالشك في ذلك؟ ولو كانت الألفاظ يتعلق بعضها ببعض من حيث هي ألفاظ، ومع اطراح النظر في معانيها لأدى ذلك إلى أن يكون الناس حين ضحكوا مما يصنعه المُجَّان من قراءة أنصاف الكتب[٤] ضحكوا عن جهالة، وأن يكون أبو تمام قد أخطأ حين قال:

عَذْلاً شبيهًا بالجنون كأنما ... قرأتْ به الورْهاءُ شطر كتاب[٥]

(١) في ضوء هذا نعرف الفرق بين الإعراب وبين معاني النحو في «سبح اسم ربك»، فهذه جملة من فعل أمر مبني على السكون، وفاعل مستتر وجوبًا تقديره «أنت»، ومفعولاً به منصوب، وهو مضاف إلى «ربك»... إلخ، هذا هو الإعراب، أما معاني النحو فهي: وقوع التسبيح من العبد على سبيل الإلزام على الاسم المضاف إلى رب العزة سبحانه، فمعاني النحو ثمرة للإعراب لكن ليست هي الإعراب، وقد يقع تصرف في النظم بالتقديم أو التعريف أو الحذف من أجل معانٍ هي أيضًا معاني النحو التي ترتبط بمزايا خاصة مقصودة، [راجع: التعليق على قوله تعالى: ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ﴾ في الصفحة قبل السابقة] وعبد القاهر يسوى بين معاني النحو وبين طبيعة العلاقات تارة، وتارة أخرى على ذلك ما يترتب على تلك العلاقات من مزايا.

(٢) النفي مقدر في هذا المعطوف، وكذا كل المعطوفات بعده، فالفعل «تجعله» منفي بحكم العطف على منفي.

(٣) لا يمكن لعاقل أن ينفي التعلق والاتصال فيما بين الكلمات المفردة التي انضم بعضها إلى بعض في التركيب، ولكن يقصد الشيخ أنهم حين يسلطون الضوء على مفردة بعينها، فيقصرون الفصاحة عليها، فكأنهم ينفون التعلق والاتصال بينها وبين جاراتها.

(٤) يعني يقفون على كلام لم يتم معناه.

(٥) العذل: اللوم، وتشبيهه بالجنون يدل على اقترانه بالغضب الشديد مما يؤدي إلى التخليط في الكلام =

لأنهم لم يضحكوا إلا من عدم التعلق، ولم يجعله أبو تمام جنونًا إلا لذلك، فانظر إلى ما يلزم هؤلاء القوم من طرائف الأمور.

فصل

فصل في أن الفصاحة والبلاغة للمعاني

وهذا فن من الاستدلال لطيف على بطلان أن تكون الفصاحة صفة للفظ من حيث هو لفظ، لا تخلو الفصاحة من أن تكون صفة في اللفظ محسوسة تدرك بالسمع، أو أن تكون صفة فيه معقولة تُعرف بالقلب، فمحال أن تكون صفةً في اللفظ محسوسة؛ لأنها لو كانت كذلك لكان ينبغي أن يستوي السامعون للفظ الفصيح في العلم بكونه فصيحًا، وإذا بطل أن تكون محسوسة وجب الحكم ضرورة بأنها صفة معقولة، وإذا وجب الحكم بكونها صفة معقولة، فإنا لا نعرف للفظ صفة يكون طريق معرفتها العقل دون الحسِّ إلا دلالته على معنى، وإذا كان كذلك لزم منه العلم بأن وصفنا للفظ بالفصاحة وصف له من جهة معناه لا من جهة نفسه، وهذا ما لا يَبْقى لعاقل معه عُذرٌ في الشك[1]، والله الموفق للصواب.

وبيان آخر، وهو أن القارئ إذا قرأ قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]، فإنه لا يجد الفصاحة التي يجدها إلا من بعد أن ينتهي الكلام إلى آخره، فلو كانت الفصاحة صفة للفظ «اشتعل» لكان ينبغي أن يحسَّها القارئ فيه حال نطقه به[2]، فمحال أن تكون للشيء

= وعدم إتمامه، فيكون المعنى ناقصًا، وقد انتقل من تشبيه إلى تشبيه لمزيد من الإبانة، ولأن التشبيه الثاني يلقي ظلالاً من السخرية، واستشهد الشيخ به لبيان ما يترتب على عدم الاتصال والتعلق بين الكلم، فإنه يؤدي إلى نقصان المعنى وإثارته للضحك، وهذا يدل على أن التعلق تعلق معاني، وليس تعلق ألفاظ ولو كان التعلق تعلّق ألفاظ لما أضحك كلام المجانين.

(١) حاصل هذا الفقرة أنه لو كانت الفصاحة صفة محسوسة في اللفظ لاستوى الناس في إدراكهم لها بآذانهم، ولكن لما كان الناس يتفاوتون في إدراك فصاحة اللفظ بحسب تفاوت ثقافاتهم وأذواقهم دل هذا على أن الفصاحة صفة معقولة في اللفظ، وذلك لا يكون إلا من جهة دلالته على المعنى، والجملة الأخيرة «وهذا ما لا يبقي لعاقل معه عذر» تدل على ثقة الشيخ في قوة هذا الدليل ووضوحه.

(٢) يعني: لو كانت الفصاحة للفظ «اشتعل» لأحسها القارئ بمجرد نطق الفعل وحده وقبل الوصول للفاعل، وهذا لا يكون، وهذه المسألة بدهية، ومن المعاناة الحقيقية أن يرى العالم نفسه يبدد جهده؛ إذ يرى نفسه مضطرًا للاستدلال على البدهيات، ولكن يبدو أن ذلك المناخ اللفظي هو الذي دفع الشيخ إلى هذا.

صفة، ثم لا يصح العلم بتلك الصفة إلا من بعد عدمه، ومن ذا رأى صفة يَعرى موصوفها عنها في حال وجوده، حتى إذا عُدِمَ صارت موجودة فيه؟[١] وهل سمع السامعون في قديم الدهر وحديثه بصفة شُرِط حصولها لموصوفها أن يُعدم الموصوف؟

فإن قالوا: إنَّ الفصاحة التي ادعيناها للفظ «اشتعل» تكون فيه حال نطقنا به، إلا أنا لا نعلم في تلك الحال أنها فيه، فإذا بلغنا آخر الكلام علمنا حينئذٍ أنها كانت فيه حين نطقنا به[٢].

قيل: هذا فن آخر من العجب، وهو أن تكون ها هنا صفة موجودة في شيء، ثم لا يكون في الإمكان ولا يسع في الجواز أن يُعلم وجود تلك الصفة في ذلك الشيء إلا من بعد أن يُعدم، ويكون العلم بها وبكونها فيه محجوبًا عنا حتى يُعدم، فإذا عُدِم علمنا حينئذٍ أنها كانت فيه حين كان[٣].

ثم إنه لا شبهة في أن هذه الفصاحة التي يدَّعونها للفظ هي مُدَّعاة لمجموع الكلمة دون آحاد حروفها؛ إذ ليس يبلغ بهم تهافتُ الرأي إلى أن يدَّعوا لكل حرف من حروف «اشتعل» فصاحة، فيجعلوا الشين على حِدَته فصيحًا، وكذلك التاء والعين واللام، وإذا كانت الفصاحة لمجموع الكلمة لم يتصور حصولها لها إلا من بُعد أن تعدم كلُّها، وينقضي أمر النطق بها[٤]. ذاك لأنه لا يتصور أن تدخل الحروف بجملتها في النطق دفعة واحدة حتى تجعل الفصاحة موجودة فيها في حال وجودها، وما بعد هذا إلا أن نسأل الله العصمة والتوفيق، فقد بلغ الأمر في الشناعة إلى حد إذا تنبَّه العاقل لفَّ رأسه حياءً من العقل حين يراه قد قال قولاً هذا مؤداه، وسلك مسلكًا إلى هذا مُفْضَاه.

وما مَثَلُ مَن يزعم أن الفصاحة صفة للفظ من حيث هو لفظ ونطق لسانٍ، ثم يزعم أنه يدعيها لمجموع حروفه دون آحادها، إلا مثل من يزعم أن ها هنا غزلاً إذا نسج منه ثوب كان أحمر، وإذا فُرِّق ونُظر خيطًا خيطًا لم تكن فيه حمرة أصلاً[٥].

---

(١) يقصد بوجوده: النطق به، وبعدمه: الانتهاء من نطقه.
(٢) هذا اعتراض مفترض، وكان تركه أجدى، وحاصله: أن صفة الفصاحة موجودة في لفظة «اشتعل»، لكن لا ندركها إلا إذا بلغنا آخر الكلام، وهذا دليل أنها كانت فيه عند نطقنا به وحده!!
(٣) يعني: ذاك الاعتراض ينقض نفسه، ويحمل في طياته عوامل هدمه.
(٤) أي: بعد تمام النطق بها.
(٥) حاصل هذا أن الزعم بأن الفصاحة صفة للفظ من غير نظر لمعناه يقتضي أن تكون الفصاحة =

ومن طريف أمرهم أنك ترى كافتهم لا ينكرون أن اللفظ المستعار إذا كان فصيحًا كانت فصاحته تلك من أجل استعارته، ومن أجل لطف وغرابة كانا فيها، وتراهم مع ذلك لا يشكون في أن الاستعارة لا تحدث في حروف اللفظ صفة ولا تغير أجراسها عما تكون عليه إذا لم يكن مستعارًا، وكان متروكًا على حقيقته، وأن التأثير من الاستعارة إنما يكون في المعنى كيف؟ وهم يعتقدون أن اللفظ إذا استعير لشيء نقل عن معناه الذي وضع له بالكلية، وإذا كان الأمر كذلك، فلولا إهمالهم أنفسهم وتركهم النظر، لقد كان يكون في هذا ما يوقظهم من غفلتهم، ويكشف الغطاء عن أعينهم.

فصل
تحرير القول في الإعجاز والفصاحة والبلاغة

ومما ينبغي أن يعلمه الإنسان ويجعله على ذُكْرٍ، أنه لا يتصور أن يتعلق الفكر بمعاني الكلم أفرادًا ومجردة من معاني النحو، فلا يقوم في وهم ولا يصح في عقل أن يتفكر متفكِّر في معنى فعل من غير أن يريد إعماله في اسم، ولا أن يتفكر في معنى اسم من غير أن يريد إعمال فعل فيه، وجعله فاعلاً له أو مفعولاً، أو يريد فيه حكمًا سوى ذلك من الأحكام مثل أن يريد جعله مبتدأً أو خبرًا أو صفةً أو حالاً[1]، أو ما شاكل ذلك.

[هل يمكن التفكير في معاني الكلم المفردة في إطار معاني النحو؟]

وإن أردت أن ترى ذلك عيانًا، فأعمد إلى أي كلام شئت، وأزل أجزاءه عن مواضعها، وضعها وضعًا يمتنع معه دخول شيء من معاني النحو فيها، فقل في:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ

«من نبك قفا حبيب ذكري منزل» ثم انظر هل يتعلق منك فكر بمعنى كلمة منها؟[2]

= لآحاد الحروف، والمثل المضروب لمن ينفي هذه النتيجة ويجادل فيها، وكان الشيخ يمهد بهذا لما أتي بعده من الاحتجاج عليم بما يعلمونه من حسن الاستعارة، وأن لا يرجع إلى صفات تحدثها الاستعارة في الحروف، وهم أنفسهم يقولون: إن الاستعارة نقل للفظ عن معناه إلى معنى آخر، يقصد الشيخ أنهم يتناقضون.

(١) هذه بعض من وجوه تعليق المفردات واتصال بعضها ببعض، والتي تتبلور في معاني النحو.

(٢) يعني إذا أزلت التعلق فيما بين هذه الكلمات، وفككت الروابط المنطقية القائمة بينها على أساس معاني النحو -لم تقف على شيء بعد تلك الإزالة والتفكك.

واعلم أني لستُ أقول:

إن الفكر لا يتعلق بمعاني الكلم المفردة أصلاً، ولكني أقول: إنه لا يتعلق بها مجردة من معاني النحو، ومنطوقًا بها على وجهٍ لا يتأتى معه تقدير معاني النحو وتوخِّيها فيها كالذي أريتُك، وإلا فإنك إذا فكرتَ في الفعلين أو الاسمين، تريد أن تخبر بأحدهما عن الشيء أيهما أولى أن تخبر عنه وأشبه بغرضك، مثل أن تنظر: أيهما أمدح وأذم، أو فكرت في الشيئين تريد أن تشبِّه الشيء بأحدهما أيُّهما أشبه به -كنت قد فكرت[1] في معاني أنفس الكَلِم، إلا أن فكرك ذلك لم يكن من بعد أن توخَّيت فيها معنى من معاني النحو[2]، وهو أن أردتَ جعل الذي فكَّرت فيه خبرًا عن شيء أردت فيه مدحًا أو ذمًّا أو تشبيهًا أو غير ذلك من الأغراض- ولم تجيء[3] إلى فعل أو اسم ففكرت فيه فردًا، ومن غير أن كان لك قصد أن تجعله خبرًا أو غير خبر؛ فاعرف ذلك.

وإن أردت مثالاً فخُذْ بيت بشار:

كأن مُثَارَ النقع فوق رءوسنا   وأسيافَنَا ليلٌ تَهَاوَيَ كواكبُهُ

وانظر هل يُتصوَّر أن يكون بشار قد أخطر معاني هذه الكلم بباله أفرادًا عارية من معاني النحو التي تراها فيها، وأن يكون قد وقع «كأن» في نفسه من غير من أن يكون قصد إيقاع التشبيه منه على شيء- وأن يكون فكَّر في «مثار النقع» من غير أن يكون أراد إضافة الأول إلى الثاني، وفكَّر في «فوق رءوسنا» من غير أن يكون قد أراد أن يضيف «فوق» إلى «الرءوس»، وفي «الأسياف» من دون أن يكون أراد عطفها بـ«الواو» على «مثار»، وفي «الواو» من دون أن يكون أراد العطف بها، وأن يكون كذلك فكَّر في «الليل» من دون أن يكون أراد أن يجعله خبرًا لـ«كان»، وفي «تهاوى كواكبه» من دون أن يكون أراد أن يجعل «تهاوى» فعلاً للكواكب، ثم يجعل الجملة صفة لليل ليتم الذي أراد من التشبيه؟ أم لم يُخطر هذه الأشياء بباله إلا مرادًا

(١) «كنت قد فكرت» جواب «إذا» في قوله قبل: «فإنك إذا فكرت».

(٢) مثال ذلك أن تقول مادحًا: هم أسود الحروب وتفضل «أسود» على «ليوث» بعد تأمل، فيكون ذلك تفكيرًا في معنى الكلمة المفردة، لكن بعد أن توخيت معاني النحو، فأوقعتها خبرًا مشبهًا به، والتفكير في معنى الكلمة المفردة حينئذٍ نوع من التدبر والتخير المطلوبين في الشعر والنثر الفني.

(٣) «ولم تجيء...» وعبد القاهر يوظف تجربة الإبداعية في هذا السباق لخدمة المقصود بمعاني النحو معطوف على «توخيت فيها معنى من معاني النحو».

فيها هذه الأحكام والمعاني التي تراها فيها؟[١]

وليت شعري، كيف يُتصوَّر وقوع قصد منك إلى معنى كلمة من دون أن تريد تعليقها بمعنى كلمة أخرى؟ ومعنى «القصد إلى معاني الكلم» أن تُعلم السامع بها شيئًا لا يعلمه، ومعلوم أنك أيها المتكلم لست تقصد أن تُعلم السامع معاني الكلم المفردة التي تكلمه بها، فلا تقول: «خرج زيد» لتعلمه معنى «خرج» في اللغة، ومعنى «زيد»، كيف؟ ومحال أن تكلمه بألفاظ لا يعرف هو معانيها كما تعرف، ولهذا لم يكن الفعل وحده من دون الاسم، ولا الاسم وحده من دون اسم آخر أو فعل، كلامًا[٢]. وكنت لو قلت «خرج» ولم تأت باسم، ولا قدَّرت فيه ضمير الشيء، أو قلت «زيد» ولم تأت بفعل ولا اسم آخر، ولم تضمره في نفسك كان ذلك وصوتًا تُصوِّته سواء[٣]؛ فاعرفه.

[النظم يتحد مهما تعددت وجوه التعليق بين المفردات]

واعلم أن مثَل واضع الكلام مثلُ من يأخذ قطعًا من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة، وذلك أنك إذا قلت: «ضرب زيدٌ عمرًا يوم الجمعة ضربًا شديدًا تأديبًا له»، فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معانٍ كما يتوهمه الناس، وذلك لأنك لم تأت بهذه الكلم لتفيده أنفُس معانيها، وإنما جئت بها لتفيده وجوه التعلق التي بين الفعل الذي هو «ضرب» وبين ما عمل فيه، والأحكام التي هي محصول التعلق[٤].

---

(١) تكرار كلمة «فكر» و«قصد» و«أراد» تدل على حاجة النظم إلى تدبر في تعليق الكلم بعضه ببعض، وهذا على كل حال يتبلور في النفس إلى معنى مركب تتشكل أجزاؤه تلقائيًّا بمجرد التفكير بواسطة عاملين: الخبرة أو السليقة اللغوية، والملكة الشعرية، والدليل على هذا أن الشاعر يفرغ بيته دفعة واحدة بعد أن يكون قد اكتمل في نفسه مركبًا، والشيخ لا يقصد غير هذا، ولكنه أراد تبيين كيفيات التعليق التي سماها معاني النحو، وحرصه على تأكيد أن المعاني تتشكل في النفس أولاً.

(٢) «كلامًا» خبر «يكن».

(٣) يعني عندما يزول التعليق والارتباط بين المفردات تكون الكلمات مجرد أصوات خالية من الفائدة كأي صوت تصوته.

(٤) يعني أن وجوه التعلق مهما تعددت وتنوعت، فإنها تتبلور في النفس إلى معنى مركب لا يعرف التجزيء، وذلك لأنه ليس الغاية من النظم إفادة معنى كل كلمة على حِدَةٍ؛ لأن معاني المفردات معروفة لكل الناس، ولكن إفادة وجوه تعليق المفردات بعضها ببعض والتي تثمر معنى مركبًا، ومن عجائب قدرة الله في العقل الإنساني أنه يستقبل المعنى المركب للآية القرآنية أو البيت الشعري دفعة واحدة =

وإذا كان كذلك، فينبغي لنا أن ننظر في المفعولية من «عمرو»، وكون «يوم الجمعة» زمانًا للضرب، وكون الضرب ضربًا شديدًا، وكون التأديب علة الضرب، أيتصوَّر فيها أن تُفردَ عن المعنى الأول الذي هو أصل الفائدة، وهو إسناد «ضرب» إلى «زيد»، وإثبات الضرب له، حتى يُعقل كون «عمرو» مفعولاً به، وكون «يوم الجمعة» مفعولاً فيه، وكون «ضربًا شديدًا» مصدرًا، وكون التأديب مفعولاً له -من غير أن يخطر[1] ببالك كون «زيد» فاعلاً للضرب؟

وإذا نظرنا وجدنا ذلك[2] لا يُتصوَّر، لأن «عمرًا» مفعولاً لضربٍ وقع من «زيد» عليه، و«يوم الجمعة» زمان لضربٍ وقع من «زيد»، و«ضربًا شديدًا» بيان لذلك الضرب كيف هو وما صفته، و«التأديب» علة له وبيان أنه كان الغرض منه، وإذا كان ذلك كذلك، بَانَ منه وثبت أن المفهوم من مجموع الكلم معنى واحد لا عدة معانٍ، وهو إثباتك زيدًا فاعلاً ضربًا لعمرو في وقت كذا، وعلى صفة كذا، ولغرض كذا، ولهذا المعنى تقول: إنه كلام واحد[3].

[مثال للنظم المتحد، وكيف تتحد الأجزاء؟]

وإذ قد عرفت هذا فهو العبرة أبدًا، فبيت بشار إذا تأملته وجدته كالحلقة المفرغة التي لا تقبل التقسيم، ورأيته قد صنع في الكلم التي فيه ما يصنعه الصانع حين يأخذ كسرًا من الذهب فيذيبها ثم يصبها في قالب، ويخرجها لك سوارًا أو خلخالاً، وإن أنت حاولت قطع بعض ألفاظ البيت عن بعض كنت كمن يكسر الحلقة ويفصم السوار، وذلك أنه لم يرد أن يشبه «النقع» بالليل على حدة، و«الأسياف» بالكواكب على حدة، ولكنه أراد أن يشبه النقع والأسياف تجول فيه بالليل في حال ما تنكدر[4] الكواكب وتتهاوى فيه، فالمفهوم من الجميع

= مهما تعددت وجوه التعليق كما أن المراسل يفرغ ذلك المعنى المركب دفعة ولا يفرغه على مراحل بعدد مرات التعليق والارتباط في الجملة الطويلة.

(١) «من غير أن يخطر ببالك» متعلق بالاستفهام قبله «أيتصور أن تفرد...».

(٢) أي: إذا نظرنا وجدنا أنه لا يتصور أن تفرد المفعولية والظرفية والمصدرية عن الإسناد في «ضرب زيد».

(٣) يريد الشيخ أن يثبت من وراء كل هذا أن جهات التعليق في تلك الجملة وإن تعددت، فإن الجملة في النهاية قد أفرغت دفعة واحدة لتفيد معنى واحدًا، وقد أثبت الشيخ هذا بأن الأصل في الجملة هو الإسناد، وما تلاه متعلق بالضرب مشدود إلى ذلك الإسناد لبيان المضروب وزمن الضرب وعلته، ولهذا نقول: إنه كلام واحد أو معنى مركب واحد، وإن تعددت جهات التعليق فيه.

(٤) يقال: انكدر الطائر من الهواء إذا انقض، والأصل في الانكدار: الانصباب، وعن ابن عباس: «انكدرت» تغيرت [فتح القدير، (٢/ ١١٨٢)].

مفهوم واحد، والبيت من أوله إلى آخره كلام واحد.

فانظر الآن ما تقول في اتحاد هذه الكلم التي هي أجزاء البيت؟ أتقول: إن ألفاظها اتحدت فصارت لفظة واحدة؟ أم تقول: إن معانيها اتحدت فصارت الألفاظ من أجل ذلك كأنها لفظة واحدة؟ فإن كنت لا تشك أن الاتحاد الذي تراه هو في المعاني إذ كان من فساد العقل، ومن الذهاب في الخبل أن يتوهم متوهم أن الألفاظ يندمج بعضها في بعض حتى تصير لفظة واحدة.

فقد[1] أراك ذلك إنْ لم تكابر عقلك أن النظم يكون في معاني الكلم دون ألفاظها[2]، وأن نظمها هو توخي معاني النحو فيها، وذلك أنه إذا ثبت الاتحاد، وثبت أنه في المعاني، فينبغي أن تنظر إلى الذي به اتحدت المعاني في بيت بشار، وإذا نظرنا لم نجدها اتحدت إلا بأن جعل «مثار النقع» اسم «كأن»، وجعل الظرف الذي هو «فوق رءوسنا» معمولاً لـ«مثار» ومعلقًا به، وأشرك «الأسياف» في «كأن» بعطفه على «مثار»، ثم بأن قال: «ليل تهاوى كواكبه» فأتى بالليل نكرة، وجعل جملة قوله: «تهاوى كواكبه» له صفة، ثم جعل مجموع «ليل تهاوى كواكبه» خبرًا لـ«كأن». فانظر هل ترى شيئًا كان الاتحاد به غير ما عددناه[3]؟ وهل تعرف له موجبًا سواه[4]؟ فلولا الإخلاد إلى الهوينا[5]، وترك النظر وغطاءٌ ألقي على عيون أقوام لكان ينبغي أن يكون في هذا وحده الكفاية وما فوق الكفاية، ونسأل الله العون والتوفيق.

[آفة الذين ردوا كل حسن ومزية للفظ]

واعلم أن آفة هؤلاء الذين لهِجُوا بالأباطيل في أمر اللفظ أنهم قوم قد أسلموا أنفسهم إلى التخيل، وألقوا مقادتهم إلى الأوهام حتى عدل بهم عن الصواب كل مَعْدِل، ودخلت بهم من فحش الغلط في كل مدخل، وتعسفت بهم في كل مَجْهَل، وجعلتهم يرتكبون في نصرة رأيهم

(١) جواب «إن» في قوله: «فإن كنت لا تشك»، وما بين الشرط والجواب جملة معترضة «إذ كان من فساد العقل...».

(٢) عرض عبد القاهر هذه الفكرة في بدايات الدلائل، ولم تتجل بالمثال إلا قرب نهايته.

(٣) أي: هل ترى شيئًا كان اتحاد معاني أجزاء النظم بواسطته غير ما عددناه من توخي معاني النحو؟ أي: لا يكون اتحاد أجزاء النظم إلا بواسطة توخي معاني النحو.

(٤) أي: لا تعرف لاتحاد أجزاء النظم موجبًا وداعيًا سوى توخي معاني النحو.

(٥) «الإخلاد إلى الهوينا»: كناية عن إيثار الراحة.

الفاسد القول بكل محال، ويقتحمون في كل جهالة، حتى أنك لو قلت لهم: إنه لا يتأتى للناظم نظمه إلا بالفكر والروية، فإذا جعلتم النظم في الألفاظ لزمكم من ذلك أن تجعلوا فكر الإنسان إذا هو فكر في نظم الكلام فكرًا في الألفاظ التي يريد أن ينطق بها دون المعاني -لم يبالوا أن يرتكبوا ذلك، وأن يتعلقوا فيه بما في العادة ومجرى الجِبلة من أن الإنسان يخيل إليه إذا هو فكَّر أنه كأنه ينطق في نفسه بالألفاظ التي يفكر في معانيها، حتى يُرَى أنه يسمعها سماعه لها حين يخرجها من فِيه، وحين يجري بها اللسان.

وهذا تجاهل؛ لأن سبيل ذلك سبيل إنسان يتخيل دائمًا في الشيء قد رآه وشاهده أنه كأنه يراه وينظر إليه، وأن مثاله نصب عينيه، فكما لا يوجب هذا أن يكون رائيًا له، وأن يكون الشيء موجودًا في نفسه، كذلك لا يكون تخيله أنه كأنه ينطق بالألفاظ موجِبًا أن يكون ناطقًا بها، وأن تكون موجودة في نفسه حتى يجعل ذلك سببًا إلى جعل الفكر فيها[١].

[تفكير الناظم في الألفاظ وحدها أو فيها مع المعاني؟]

ثم إنا نعمل على أنه ينطق بالألفاظ في نفسه، وأنه يجدها فيها على الحقيقة، فمن أين لنا أنه إذا فكَّر كان الفكر منه فيها[٢]؟ أم ماذا يروم -ليت شعري- بذلك الفكر؟ ومعلوم أن الفكر من الإنسان يكون في أن يخبر عن شيء بشيء، أو يصف شيئًا بشيء، أو يضيف شيئًا إلى شيء، أو يشرك شيئًا في حكم شيء، أو يخرج شيئًا من حكم قد سبق منه لشيء، أو يجعل وجود شيء شرطًا في وجود شيء، وعلى هذا السبيل، وهذا كله فكر في أمور معقولة زائدة على اللفظ[٣].

وإذا كان هذا كذلك لم يخل هذا الذي يجعل في الألفاظ فكرًا من أحد أمرين:

---

(١) يعني أن هؤلاء حين جعلوا النظم نظم ألفاظ خيل إليهم أن الإنسان حين يفكر كأنه ينطق بالألفاظ، وهذا تجاهل بحيث لو عاد المرء إلى نفسه لعلم أنه يتخيل، ومثله حينئذٍ كمثل من يتخيل في الشيء الذي قد رآه وشاهده في الماضي أنه يراه وينظر إليه في الحال، فكما أن تَخَيُّل الشيء لا تستلزم وجوده ورؤيته في الحال، كذلك الألفاظ، فإن تخيلها منطوقة لا يستلزم وجودها والنطق بها فعلاً- وربما التمس البعض عذرًا لهؤلاء بما يعرف من أننا نفكر بألفاظ، وهذا لا يصطدم مع ما يراه الشيخ؛ لأنه يتحدث عن التفكير في النظم بداية من غير ألفاظ منطوقة، فالألفاظ لا تسمَّى ألفاظًا إلا إذا كانت منطوقة مسموعة، وعلى هذا فالنظم عند ولادته يكون عبارة عن معاني مرتبة في النفس، ثم تأتي الألفاظ المنطوقة على نفس التعليق والترتيب الذي كان في النفس، «وإنما جُعِل اللسان على الفؤاد دليلاً».

(٢) أي: في الألفاظ.

(٣) لأنها كلها تفكير في تعليق معنى بآخر حتى يتشكل معنى مركب واحد.

إما أن يخرج هذه المعاني من أن يكون لواضع الكلام فيها فكر، ويجعل الفكر كله في الألفاظ[١]، وإما أن يجعل له فكرًا في اللفظ مفردًا عن الفكرة في هذه المعاني[٢]، فإن ذهب إلى الأول لم يكلم، وإن ذهب إلى الثاني لزمه أن يُجَوِّز وقوع فكر من الأعجمي الذي لا يعرف معاني العربية أصلاً في الألفاظ، وذلك مما لا يخفى مكان الشنعة والفضيحة فيه.

وشبيه بهذا التوهم منهم، أنك قد ترى أحدهم يعتبر حال السامع، فإذا رأى المعاني لا تترتب في نفسه إلا بترتب الألفاظ في سمعه، ظنَّ عند ذلك أن المعاني تبع للألفاظ، وأن الترتب فيها مكتسب من الألفاظ، ومن ترتبها في نطق المتكلم[٣].

وهذا ظنٌّ فاسد ممن يظنه، فإن الاعتبار ينبغي أن يكون بحال الواضع للكلام والمؤلف له، والواجب أن ينظر إلى حال المعاني معه لا مع السامع، وإذا نظرنا علمنا ضرورة أنه محال أن يكون الترتب فيها[٤] تبعًا لترتب الألفاظ ومكتسبًا عنه؛ لأنه ذلك يقتضي أن تكون الألفاظ سابقة للمعاني، وأن تقع في نفس الإنسان أولاً، ثم تقع المعاني من بعدها وتالية لها، بالعكس مما يعلمه كل عاقل إذا هو لم يؤخذ عن نفسه[٥]، ولم يضرب حجاب بينه وبين عقله، وليت شعري، هل كانت الألفاظ إلا من أجل المعاني؟ وهل هي إلا خدم لها، ومُصَرِّفة على حكمها؟ أو ليست هي سمات لها، وأوضاعًا قد وضعت لتدل عليها؟ فكيف يتصور أن تسبق

(١) يعني أن يجعل مؤلف الكلام فكره كله في الألفاظ، وقد قال الشيخ: إن صاحب هذا الرأي لا يُكَلَّم؛ لأنه شط ولا فائدة معه.

(٢) يعني أن يكون هناك تفكير في اللفظ مستقل عن التفكير في المعنى، وهذا خطأ ولكنه أقل شناعة من الأول.

(٣) يكشف الشيخ عن نقطة مهمة تعكس وجهة الذي يجعل النظم تفكيرًا في الألفاظ، وهي أنه يقدر حال السامع الذي يستقبل الكلام بأذنه أولاً، فهو يسمع الألفاظ أولاً ثم يترجمها في نفسه إلى معانٍ مرتبة تبعًا لترتيب ألفاظها، لهذا يجعل المعاني تابعة للألفاظ.
ومع أن عبد القاهر يراه ظنًّا فاسدًا؛ لأنه إنما يعول على منشئ الكلام لا سامعه، والمعاني عند منشئ الكلام ومؤلفه هي التي تولد أولاً، ثم تحذوها الألفاظ في النطق، رغم هذا فإن الوجهة الأولى لا تهمل، لأن المستمع إذا قال: إن المعاني تبع للألفاظ لم يكن مخطئًا؛ لأنه يقول ما يحدث عنده، وإذا قال المؤلف: إن الألفاظ تبع للمعاني لم يكن مخطئًا لأنه يقول ما يحدث عنده، ومن هنا تنحل مشكلة النظم من حيث كونه نظم ألفاظ أو نظم معانٍ، فهما وجهتان لطرفين مختلفين، لكل منهما وجهته الصحيحة التي ينبغي أن يقدرها الطرف الآخر.

(٤) «فيها» أي: في المعاني.

(٥) «لم يؤخذ عن نفسه»: لم يغب عن نفسه بالذهول عنها.

المعاني وأن تتقدمها في تصور النفس؟ إن جاز ذلك جاز أن تكون أسامي الأشياء قد وضعت قبل أن عُرفت الأشياء، وقبل أن كانت، وما أدري ما أقول في شيء يجر الذاهبين إليه إلى أشباه هذا من فنون المحال، ورديء الأقوال.

وهذا سؤال لهم من جنس آخر في النظم. قالوا: لو كان النظم يكون في معاني النحو، لكان البدوي الذي لم يسمع بالنحو قط، ولم يعرف المبتدأ والخبر وشيئًا مما يذكرونه، لا يتأتى له نظم كلام. وأنا لنراه يأتي في كلامه بنظم لا يحسنه المتقدم في علم النحو[١].

قيل: هذه شبهةٌ من جنس ما عرض للذين عابوا المتكلمين فقالوا: «إنا نعلم أن الصحابة ﷺ والعلماء في الصدر الأول لم يكونوا يعرفون الجوهر والعرض وصفة النفس وصفة المعنى، وسائر العبارات التي وضعتموها، فإن كان لا تتم الدلالة على حدوث العالم والعلم بوحدانية الله إلا بمعرفة هذه الأشياء التي ابتدأتموها، فينبغي لكم أن تدعوا أنكم قد علمتهم في ذلك ما لم يعلموه، وأن منزلتكم في العلم أعلى من منازلهم[٢].

وجوابنا هو مثل جواب المتكلمين، وهو أن الاعتبار بمعرفة مدلول العبارات، لا بمعرفة العبارات[٣]، فإذا عرف البدوي الفرق بين أن يقول: «جاءني زيد راكبًا» وبين قوله: «جاءني زيد الراكب» لم يضره أن لا يعرف أنه إذا قال: «راكبًا» كانت عبارة النحويين فيه أن يقولوا في «راكب»: إنه حال، وإذا قال: «الراكب» أنه صفة جارية على «زيد»[٤]، وإذا عرف في قوله: «زيد منطلق» أن «زيدًا» مخبر عنه، و«منطلق» خبر، لم يضره أن لا يعلم أنا نسمي «زيدًا» مبتدأ، وإذا عرف في قولنا: «ضربته تأديبًا له» أن المعنى في التأديب أنه غرضه من الضرب، وأنه ضربه ليتأدب، لم يضره أن لا يعلم أنا نسمي التأديب مفعولاً له[٥].

ولو كان عدم العلم بهذه العبارات يمنعه العلم بما وضعناها له وأردناه بها، لكان ينبغي

---

(١) هذا سؤال أخذ بظاهر «توخي معاني النحو»، فإن ظاهره يوهم أن الناظم لا بدَّ أن يكون عالمًا بالنحو.
(٢) تلتقي الشبهتان في أن إدراك حقائق العلم وأصوله لا تستلزم المعرفة بالمصطلحات.
(٣) يعني: الاعتبار بمعرفة مدلول المصطلحات لا بمعرفة المصطلحات نفسها.
(٤) أي: كانت عبارة النحويين عنه أن يقولوا: إنه صفة جارية على «زيد».
(٥) يفهم من تعليق الشيخ على المثالين الأخيرين أن البدوي إذا عرف بالسليقة المعنى النحوي أو وجه التعلق بين مفردات الجملة كمعرفة أن «منطلق» إخبار عن «زيد» في «زيد منطلق»، ومعرفة أن التأديب علة الضرب في «ضربته تأديبًا له»، فإن ذلك يغنيه عن التسمية الإعرابية التي وضعها النحاة.

أن لا يكون له سبيل إلى بيان أغراضه، وأن لا يفصل فيما يتكلم به بين نفي وإثبات، وبين «ما» إذا كان استفهامًا، وبينه إذا كان بمعنى الذي، وإذا كان بمعنى المجازاة[١]؛ لأنه لم يسمع عباراتنا في الفرق بين هذه المعاني.

أترى الأعرابي حين سمع المؤذن يقول: «أشهد أن محمدًا رسول الله» بالنصب فأنكر وقال: صنع ماذا؟- أنكر عن غير علم أن النصب يخرجه عن أن يكون خبرًا، ويجعله والأول في حكم اسم واحد[٢]، احتيج إلى اسم آخر أو فعل حتى يكون كلامًا، وحتى يكون قد ذكر ما له فائدة؟ إن كان لم يعلم ذلك، فلماذا قال: «صنع ماذا؟» فطلب ما يجعله خبرًا؟

ويكفيك أنه يلزم على ما قالوه[٣] أن يكون امرؤ القيس حين قال:

قِفَـا نَبْـكِ مِـنْ ذِكْـرِى حَبِيـبٍ وَمَنـزِلِ

قاله وهو لا يعلم ما نعنيه بقولنا: أن «قفا» أمر، و«نبك» جواب الأمر، و«ذكري» مضاف إلى «حبيب»، و«منزل» معطوف على الحبيب، وأن تكون هذه الألفاظ قد ترتَّبْ له من غير قصد منه إلى هذه المعاني، وذلك يوجب أن يكون قال: «نبك» بالجزم من غير أن يكون عرف معنى يوجب الجزم، وأتى به مؤخرًا عن «قفِاَ» من غير أن عرف لتأخيره موجبًا سوى طلب الوزن[٤].

ومن أفضت به الحال إلى أمثال هذه الشناعات ثم لم يرتدع، ولم يتبيَّن أنه على خطأ، فليس إلا تركه والإعراض عنه.

ولولا أنا نحبُّ أن لا ينبس أحدٌ في معنى السؤال والاعتراض بحرف لأريناه الذي استهواه[٥]، ولكن ترْكَ التشاغل بإيراد هذا وشبهه أولى. ذاك لأنا قد علمنا علم ضرورة أنا لو

---

(١) «المجازاة»: أي مجيئها في الشرط والجزاء؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللهُ﴾ [البقرة: ١٩٧].

(٢) أي: يجعل «الرسول» و«محمد» في حكم اسم واحد بسبب الإعراب الواحد وهو النصب، فيكون الكلام في حاجة للخبر ليتم المعنى.

(٣) وقد قالوا: «إن توخي معاني النحو» يلزم الذي ينظم كلامًا أن يكون عالمًا بالنحو، يعترضون بهذا على تعريف النظم بأن توخي معاني النحو.

(٤) يعني هذا أن رفضهم تعريف النظم بأنه «توخي معاني النحو» يعني أن امرأ القيس قال: «قفا نبك...» وهو لا يدري وجوه التعلق بين الكلم، ولا يدري كيفية ارتباطها، مع أن هذه أشياء معروفة بالسليقة من غير تعلم القواعد.

(٥) أي: لولا رغبتنا في طي هذا السؤال لأريناه الخطأ الذي استهواه، وحاصل الاعتراض أن تعريف النظم بأنه «توخي معاني النحو» يستلزم علمًا بالنحو.

بقينا الدهر الأطول نصعد ونصوب ونبحث وننقب نبتغي كلمة قد اتصلت بصاحبة لها، ولفظة قد انتظمت مع أختها من غير أن توخي فيما بينهما معنى من معاني النحو طلبنا ممتنعًا، وثنينا مطايا الفكر ظُلعًا[١]. فإن كان ها هنا من يشك في ذلك، ويزعم أنه قد علم لاتصال الكلم بعضه ببعض، وانتظام الألفاظ بعضها مع بعض، معاني غير معاني النحو، فإنا نقول له: هات؛ فبيِّن تلك المعاني، وأرنا مكانها، واهدنا لها، فلعلك قد أوتيت علمًا قد حجب عنا، وفتح لك باب قد أغلق دوننا[٢]:

وذاك لـــه إذا العنقـــاء صـــارت　　　مربَّبـــةً وشـــبَّ ابـــنُ الخَصِيِّ

* * *

فصل آخر في أن الفصاحة والبلاغة للمعاني

فصل

[شبهة التعبير عن المعنى الواحد بلفظين أحدهما فصيح والآخر غير فصيح]

قد أردت أن أعيد القول في شيء هو أصل الفساد ومعظم الآفة، والذي صار حجازًا بين القوم وبين التأمل، وأخذ بهم عن طريق النظر، وحال بينهم وبين أن يصغوا إلى ما يقال لهم، وأن يفتحوا -للذي تبين- أعينهم، وذلك قولهم: «إن العقلاء قد اتفقوا على أنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين، ثم يكون أحدهما فصيحًا، والآخر غير فصيح».

وذلك قالوا يقتضي أن يكون للفظ نصيب في المزية؛ لأنها لو كانت مقصورة على المعنى لكان محالاً أن يجعل لأحد اللفظين فضل على الآخر، مع أن المعبر عنه واحد[٣]، وهذا شيء تراهم يعجبون به ويكثرون ترداده، مع أنهم يؤكدونه فيقولون: «لولا أن الأمر كذلك لكان

(١) «ظلع البعير» غمز في مشيه من التعب، فعبارة عبد القاهر صورة مستعارة للعودة بعد التعب بلا طائل.

(٢) حاصل هذا أنه لن يكون النظم إلا توخي معاني النحو، ومن يشك في هذا ويزعم غيره فليأت بها يزعم، فلعله فتح بابًا من العلم أغلق دوننا، وذاك له إذا تحقق المستحيل الذي يدل البيت عليه، أي: «إذا أمكن تربية العنقاء وصار الخصي منجبًا».

(٣) هذا غير ما استدل به عبد القاهر -قبل- لامتناع أن تكون المزية للفظ، فقد ذكر هناك أنك تجد اللفظ هو هو، لكنه في مكان يحلو، وفي مكان آخر يجفو، ولو كانت للفظ مزية لكان يحلو دائمًا أو يجفو دائمًا، أما هؤلاء فيرون المزية للفظ، وينقل عبد القاهر دليلهم الذي يعتدون به، وهو أن المعنى الواحد يمكن أن يعبر عنه بلفظين أحدهما فصيح، والآخر غير فصيح؛ فهذا يدل أن للفظ نصيب في المزية.

ينبغي أن لا يكون للبيت من الشعر فضل على تفسير المفسِّر له؛ لأنه إن كان اللفظ إنـما يشرف من أجل معناه، فإن لفظ المفسر يأتي على المعنى ويؤديه لا محالة؛ إذ لـو كـان لا يؤديـه لكـان لا يكون تفسيرًا له»[١].

ثم يقولون: «وإذا لزم ذلك في تفسير البيت من الشعر لزم مثله في الآية من القرآن، وهم إذا انتهوا في الحِجاج إلى هـذا الموضـع ظنـوا أنهـم قـد أتـوا بـما لا يجـوز أن يسـمع علـيهم معـه كلام[٢]، وأنه نقضٌ ليس بعده إبرامٌ، وربما أخرجهم الإعجاب به إلى الضحك والتعجب ممن يرى أن إلى الكلام[٣] عليه سبيلاً، وأنه يستطيع أن يقيم على بطلان ما قالوه دليلاً.

والجواب وبالله التوفيق أن يقال للمحتج بـذلك: قولـك: إنـه يصـح أن يعـبر عـن المعنـى الواحد بلفظين يحتمل أمرين:

أحدهما: أن تريد باللفظين كلمتين معناهما في اللغة واحد، مثل «الليث» و«الأسد» ومثل «شَحَطَ» و«بعُد» وأشباه ذلك مما وضع اللفظان فيه لمعنى.

والثاني: أن تريد كلامين.

فـإن أردت الأول خرجـت مـن المسـألة؛ لأن كلامنـا نحـن في فصـاحة تحـدث مـن بعـد التأليف دون الفصاحة التي توصف بها اللفظة مفردة، ومن غير أن يعتبر حالها مع غيرها.

وإن أردت الثاني[٤]، ولا بدَّ لك من أن تريده، فإن ها هنا أصلاً من عرفه عـرف سـقوط هذا الاعتراض، وهو أن يعلم أن سبيل المعاني سبيل أشكال الحلي كالخاتم والشنف والسوار، فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غفلاً سـاذجًا لم يعمـل صـانعه فيـه شيئًا أكثر من أتى بما يقع عليه اسـم الخـاتم إن كـان خاتمًـا، والشـنف إن كـان شـنفًا[٥]، وأن يكـون مصنوعًا بديعًا قد أغرب صانعه فيه. كذلك سبيل المعاني، أن ترى الواحد منهـا غفـلاً سـاذجًا

(١) هذا مثال للمعنى الواحد الذي يعبر عنه بلفظين، والذي استدل به مـن يـرى المزيـة للفـظ، وحاصـله: أن مفسر الشعر يأتي على المعنى الشعري ويؤديه في تفسيره وتحليله، لكنه لا يستطيع أن يؤدي لفظه ونظمه، فدل ذلك على أن المعنى متاح، لكن لفظ الشعر غير متاح، فيكون الإبداع والمزية في الألفاظ.

(٢) هذه كناية عن الإفحام الذي يظنونه.

(٣) «الكلام عليه» يعني نقده ورده.

(٤) وهو أن يريد بلفظين: كلامين، كل منها يفيد إفادة تامة.

(٥) أي: أتى بصنعة ساذجة لا تزيد عن أن يقع اسم الشنف عليه إن كان شنفًا.

عاميًّا موجودًا في كلام الناس كلهم، ثم تراه نفسه وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة وإحداث الصور في المعاني، فيصنع فيه ما يصنع الحاذق حتى يُغْرِب في الصنعة، ويُدِقّ في العمل ويبدع في الصياغة[1]، وشواهد ذلك حاضرة لك كيف شئت، وأمثلته نُصْب عينيك من أين نظرت.

تنظر إلى قول الناس: «الطبع لا يتغير» و«لست تستطيع أن تُخْرج الإنسان عما جُبِل عليه»، فترى معنى غفلاً عاميًّا معروفًا في كل جيل وأمة، ثم تنظر إلى في قول المتنبي:

يُـراد مـن القلـب نسـيانُكم ... وتـأبى الطِّبـاع عـلى الناقـل

فتجده قد خرج في أحسن صورة[2]، وتراه قد تحول جوهرة بعد أن كان خرزة، وصار أعجب شيء بعد أن لم يكن شيئًا.

وإذ قد عرفت ذلك، فإن العقلاء إلى هذا قصدوا حين قالوا: «إنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين، ثم يكون أحدهما فصيحًا والآخر غير فصيح» كأنهم قالوا[3]: إنه يصح

---

(١) من قوله: «وقد عمد البصير إليه...» يدل على أن الإبداع والتميز يحدث في صور المعاني وصياغتها، وفي صنعتها عمومًا، وهنا يكاد يقترب الشيخ ممن يردون المزية إلى الشكل، لكن جملة كلامه تعني أن خصوصية المعنى هي التي تؤدي إلى صورة خاصة وصياغة خاصة وصنعة خاصة. على أن الشيخ ربما قصد بالمعاني في هذا السياق «والتي شبهها بأشكال الحلي» الصنعة نفسها وهي الصورة الفنية ولم يقصد بها الأغراض أو المعاني العقلية، وقد تعدد إطلاق المعنى في «دلائل الإعجاز»، وهذا يحتاج إلى يقظة من القارئ.

(٢) قد خرج ذلك المعنى في أحسن صورة من جهات عدة هي:
- التصوير والصياغة الشعرية؛ حيث جعل الطباع وكأنها تُرْغَم على التغير لكن ترفض وتأبى.
- الإيقاع الناشئ من تلك الصياغة رغم بساطتها، وهو إيقاع ملموس زائد عن البحر الشعري.
- توظيف المعنى الحكمي المألوف توظيفًا أعاد إليه شبابه وجدته إذ امتزج بأحاسيس المعاناة من التذكر وعدم القدرة على النسيان.

وتعقيب الشيخ على هذا البيت يدل على أن ليس مراده من المعنى الذي يرد المزية إليه هنا هو المعنى العقلي؛ لأنه عادي، ولكن أراد بذلك المعنى: الصورة الفنية، وهي صورة المعنى التي خرجت فيها، وعد إلى قوله: «فترى معنى غفلاً ساذجًا عاميًّا... ثم تنظر إليه في قول المتنبي... فتجده قد خرج في أحسن صورة».

(٣) في قول الشيخ: «كأنهم قالوا» يسعى إلى تقريب مرادهم من مراده بتعديل يسير في قولهم: «إنه يصح أن تكون ها هنا عبارتان معناهما واحد» إلى «أصل المعنى فيها واحد»، وهو تعديل مهم؛ لأنه طالما اختلفت العبارتان فلا يمكن أن يكون المعنى واحدًا، ولكن يجوز أن يكون بينهما قدر مشترك هو أصل المعنى، ثم يكون لأحدى العبارتين ميزة تنعكس على ذلك المعنى، فتحدث فيه خصوصية وتأثير.

أن تكون ها هنا عبارتان أصل المعنى فيهما واحد، ثم يكون لإحداهما في تحسين ذلك المعنى وتزيينه وإحداث خصوصية فيه تأثير لا يكون للأخرى.

واعلم أن المخالف لا يخلو من أن ينكر أن يكون للمعنى في إحدى العبارتين حسن ومزية لا يكونان[1] له في الأخرى، وأن تحدث فيه على الجملة صورة لم تكن -أو يعرف ذلك، فإن أنكر لم يكلَّم؛ لأنه يؤديه إلى أن لا يجعل للمعنى في قوله:

وتـــأبى الطِّبــاع عـــلى الناقـــل

مزية على الذي يعقل من قولهم: «الطبع لا يتغير» و«لا يستطيع أن يخرج الإنسان عما جبل عليه»، وأن لا يرى لقول أبي نواس:

ولـــيس عـــلى الله بمســـتنكر ... أن يجمـــع العـــالم في واحـــد

مزية على أن يقال: «غير بديع في قدرة الله تعالى أن يجمع فضائل الخلق كلهم في رجل واحد»، ومن أدَّاه قول يقوله إلى مثل هذا كان الكلام معه محالاً، وكنت إذا كلفته أن يعرف كمن يكلف أن يميز بحور الشعر بعضها من بعض، فيعرف المديد من الطويل، والبسيط من السريع من ليس له ذوق يقيم به الشعر من أصله[2].

وإن اعترف بأن ذلك يكون، قلنا له: أخبرنا عنك، أتقول في قوله:

وتـــأبى الطبــاع عـــلى الناقـــل

أنه في غاية الفصاحة؟ فإذا قال: نعم. قيل له: أفكان ذلك كذلك عندك من أجل حروفه، أم من أجل حسنٍ ومزيةٍ حصلا في المعنى؟ فإن قال: من أجل حروفه، دخل في الهذيان، وإن قال: من أجل حسنٍ ومزيةٍ حصلا في المعنى، قيل له: فذاك ما أردناك عليه حين قلنا: إن

(١) التثنية في «يكونان» عائدة للحسن والمزية.

(٢) حاصل هذا: أن المخالف لا يخلو من أن ينكر تميز المعنى في إحدى العبارتين أو يعترف، فإن أنكر فلا فائدة معه ولم يكلم؛ لأنه لا يفرق بين الثرى والثريا، ولا يرى فرقًا بين المعنى عاريًا، وهذا المعنى وقد اكتسى بصورة حسنة، ومثله كمثل من حُرِمَ الذوق الذي يميز بين بحور الشعر، وهنا إشارة إلى ضرورة الذوق لإدراك الفرق بين العبارتين عن معنى واحد، وإن شئت فقل: ضرورة الذوق لإدراك الفرق بين المعنى وهو غُفْل ساذج وبين المعنى نفسه، وقد اكتسى صورة جميلة، وبيت أبي نواس جاء في هذا السياق ليدل على أن من حرم الذوق والحس الفني لا يرى فرقًا بين هذا البيت وبين إعادة ما يتضمنه في كلام عادي، كما بيَّنه الشيخ عقبه.

اللفظ يكون فصيحًا من أجل مزية تقع في معناه، لا من أجل جرسه وصداه[١].

واعلم أن ليس شيء أبين وأوضح وأحرى أن يكشف الشبهة عن متأمله في صحة ما قلناه من التشبيه، فإنك تقول: «زيد كالأسد» أو «مثل الأسد» أو «شبيه بالأسد»، فتجد ذلك كله تشبيها غفلاً ساذجًا، ثم تقول: «كأن زيدًا الأسد»، فيكون تشبيهًا أيضًا إلا أنك ترى بينه وبين الأول بونًا بعيدًا؛ لأنك ترى له صورة خاصة، وتجدك قد فخمت المعنى وزدت فيه بأن أفدت أنه من الشجاعة وشدة البطش، وأن قلبه قلب يخامره الذعر ولا يدخله الروع، بحيث يتوهم أنه الأسد بعينه[٢]، ثم تقول: «لئن لقيته ليَلْقينّك منه الأسد»[٣] فتجده قد أفاد هذه المبالغة، لكن في صورة أحسن، وصفة أخص، وذلك أنك تجعله في «كأن» يتوهم أنه الأسد، وتجعله ها هنا[٤] يرى منه الأسد على القطع[٥]، فيخرج الأمر عن حد التوهم إلى حد اليقين ثم إن نظرت إلى قوله:

أأن أَرعِشَتْ كفًّا أبيك وأصبحت ... يداك يدَيْ ليث فإنك غَالِبُه

وجدته قد بدا لك في صورة أنق وأحسن[٦]، ثم إن نظرت إلى قول أرطأة بن سهية:

إن تلْقني لا ترى غيري بناظرةٍ ... تَنْسَ السلاحَ وتعرفْ جبهةَ الأسَدِ

---

(١) كان يمكن أن يكون هذا هو الجواب ابتداءً، لكن الشيخ على نهجه يصل إلى مراده بطريقة استدراج الخصم حتى ينطق بالصواب.

(٢) وهذه الخصوصية مفاده من «كأن» التي توهم أن المشبه هو هو المشبه به.

(٣) هذا الشاهد من التجريد، وطالما كان على وجه ينبئ عن التشبيه، فالأقرب جعله من التشبيه كقولك: «لئن سألت فلانًا لتسألن به البحر» [راجع: بغية الإيضاح (٣/ ٧)، مكتبة الآداب].

(٤) أي: في التجريد.

(٥) لأنه جعل ملاقاة ذلك الرجل الشجاع ملاقاة الاسد منتزع منه، وجعل ذلك شيئًا مؤكدًا بأكثر من مؤكد «لئن لقيته ليلقينك منه الأسد»، وهذا الميزة التصويرية في التجريد ناشئة من أن الإحساس القوي بالمعنى يجسده ويجعل له صورة متخيلة، وهو في ذلك كالتشبيه الضمني، مثل: «سرقن من الظباء العيون»، فكل منهما يصعد في سلم الخيال ليطرق باب الاستعارة، لكن وجود الطرفين مهما كانت الصياغة يردهما إلى التشبيه. [راجع: «أساليب البيان والصورة القرآنية»، ص(٥٤)، د. محمد شادي، دار والي الإسلامية بالمنصورة].

(٦) لأن فيه خصوصية ليست فيما سبق من الشواهد؛ إذ لا يشبه الفرزدق ذلك الابن بالأسد، ولكنه يجعل أخص جزء دال على القوة فيه، وهو اليدان -يجعلهما يدي أسد، ثم وقوع المشبه به خبرًا لـ«أصبح» وما فيه من دلالة على سرعة التحول للقوة والفتوة المتجسدة في هذه الصورة، ثم مجيء هذا في سياق الاستفهام الإنكاري الذي يتناول معنى غريبًا.. كلُّ ذلك أعطاه سمتًا خاصًا في صورة آنق.

وجدته قد فضل الجميع، ورأيته قد أخرج في صورة غير تلك الصور كلها[١].

واعلم أن من الباطل والمحال ما يعلم الإنسان بطلانه واستحالته بالرجوع إلى النفس حتى لا يشك، ثم إنه إذا أراد بيان ما يجد في نفسه والدلالة عليه رأى المسلك إليه يغمض ويدق. وهذه الشبهة أعني قولهم: «إنه لو كان يجوز أن يكون الأمر على خلاف ما قالوه من أن الفصاحة وصف للفظ من حيث هو لفظ لكان ينبغي أن لا يكون للبيت من الشعر فضل على تفسير المفسر»[٢] إلى آخرة -من ذاك[٣]. وقد علقت لذلك بالنفوس وقويت فيها، حتى إنك لا تُلْقي إلى أحد من المتعلقين بأمر اللفظ كلمة مما نحن فيه إلا كان هذا أول كلامه، وإلا عجب وقال: «إن التفسير بيان للمفسَّر[٤]، فلا يجوز أن يبقى من معنى المفسَّر شيئًا لا يؤديه التفسير ولا يأتي عليه؛ لأن في تجويز ذلك: القول بالمحال، وهو أن لا يزال يبقي من معنى المفسر شيء لا يكون إلى العلم به سبيل[٥]. وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن الصحيح ما قلناه، من أنه لا يجوز أن يكون للفظ المفسر فضل من حيث المعنى على لفظ التفسير، وإذا لم يجز أن يكون الفضل من حيث المعنى، لم يبق إلا أن يكون من حيث اللفظ نفسه».

فهذه جملة ما يمكنهم أن يقولوه في نُصرة هذه الشبهة، قد استقصيته لك، وإذ قد عرفته فاسمع الجواب، وإلى الله تعالى الرغبة في التوفيق للصواب.

[دفع قولهم: «التفسير كالمفسَّر» بواسطة الشواهد]

اعلم أن قولهم: «إن التفسير يجب أن يكون كالمفسر»[٦] دعوى لا تصح إلا من بعد أن

---

(١) وذلك لاعتماده التشبيه الضمني الذي يقرب من الاستعارة في الإيهام والتخيل فضلاً عن موقع ذلك التشبيه في جواب مثير للشرط؛ لأنه يعني: إن تلقني -وأنت لا تنظر إلا إليَّ- يقع في نفسك ما يقع من الهيبة والروعة حتى تنسى السلاح وتعرف جبهة الأسد.
والشيخ قد أتى بشواهد عدة تترقى في درجاتها حتى انتهى إلى هذا الشاهد؛ ليدل على أن أصل المعنى في جميع هذا الشواهد واحد، لكنه ما زال يترقى كلما ترقت صورته التي تؤديه، وفي هذا قمة الربط بين عمق المعنى وقوة التصوير.

(٢) ولأن لفظ الشعر أفضل قطعًا من تفسيره تكون الفصاحة للفظ، وهذا ما يريد أنصار اللفظ الوصول إليه.

(٣) أي: وهذه الشبهة... من ذاك الذي يتضح بطلانه، ويغمض المسلك إلى بيانه.

(٤) أي أن التفسير بيان للبيت المفسر.

(٥) حاصله: أن معنى البيت يسهل إعادته كاملاً بالتفسير، وليس ذلك للفظه، فدل على أن معنى الشعر متاح، ولكن الفصاحة في لفظه.

(٦) أي أن تفسير الشعر مثل الشعر في معناه لا في لفظه، هذا ما أرادوه بهذه الشبهة.

ينكروا الذي بيَّناه من أن شأن المعاني أن تختلف بها الصور، ويدفعوه أصلاً، وحتى يدعوا أنه لا فرق بين الكناية والتصريح، وأن حال المعنى مع الاستعارة كحاله مع ترك الاستعارة، وحتى يبطلوا ما أطبق عليه العقلاء من أن المجاز يكون أبدًا أبلغ من الحقيقة، فيزعموا أن قولنا: «طويل النجاد»، و«طويل القامة» واحد[١]، وأن حال المعنى في بيت ابن هرمة:

ولا أبتـــاع إلا قريبـــة الأجـــل[٢]

كحاله في قولك: أنا مضياف، وأنك إذا قلت: رأيت أسدًا لم يكن الأمر أقوى من أن تقول: رأيت رجلاً هو من الشجاعة بحيث لا ينقص عن الأسد، ولم تكن قد زدت في المعنى بأن ادعيت له أنه أسد بالحقيقة ولا بالغت فيه، وحتى يزعموا أنه لا فضل ولا مزية لقولهم: «ألقيت حبله على غاربه» على قولك في تفسيره: «خليته وما يريد، وتركته يفعل ما يشاء»[٣] وحتى لا يجعلوا للمعنى في قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣] مزية على أن يقال: «اشتدت محبتهم للعجل وغلبت على قلوبهم، وأن تكون صورة المعنى في قوله ﷻ: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤] صورته في قول من يقول: «وشاب رأسي كله» و«ابيض رأسي كله»، وحتى لا يروا فرقًا بين قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦]، وبين «فما ربحوا في تجارتهم»[٤]، وحتى يرتكبوا جميع ما أريناك الشناعة فيه من أن لا يكون فرق بين

---

(١) أي أن قولهم: إن التفسير كالمفسر، وأن المعنى في البيت كالمعنى في تفسيره يتعارض مع حقيقة ناصعة كالشمس، وهي أن المعاني تختلف بها الصور، يعني أن المعنى الواحد لا يظل واحدًا طالما تعددت صوره، أي أن المعنى مع الكناية مثلاً غير المعنى مع التصريح، فالمعنى مع «طويل النجاد» غير المعنى مع «طويل القامة»، ومع أنه ها هنا أصلاً مشتركًا بينهما، لكن ذلك الأصل يتحرك مع اختلاف الصور، ولمزيد من توضيح هذه الفكرة راجع: «أساليب البيان والصورة القرآنية» ص ١٤ إلى ٢٦ للشارح.

(٢) استدل به الشيخ على بطلان قولهم: «إن التفسير كالمفسر»، وأن المعنى في البيت كالمعنى في تفسيره، وذلك لأن المتأمل يجد فرقًا بين المعنى عاريًا في «أنا مضياف»، وبين هذا المعنى مصورا بالكناية في «لا أبتاع إلا قريبة الأجل»، وفيها تقديم المعنى مقرونًا بدليله مما يؤدي إلى توكيده، فلا يمكن أن يكون المعنى واحدًا في البيت وتفسيره «أنا مضياف»، وهذا يدل على أن الصورة الشعرية تزيد المعنى فخامةً وقوةً وإيحاءً وتأثيرًا.

(٣) كلُّ هذا من الباطل الذي ترتب على قولهم: «إن التفسير كالمفسَّر»؛ لأن المعنى وهو عارٍ مجرد مثل: «تركته يفعل ما يشاء» تفسير للمعنى وهو مصور بالكناية في «ألقيت حبله على غاربه»، ولا يمكن أن يكون المعنى هو هو في الاثنين، وكل ما تلي ذلك من الشواهد يجري في هذا السياق.

(٤) يفاد من هذه الشواهد أمران:

الأول: أن قولهم: «التفسير كالمفسر» قد قالوه في الشعر، وهو باطل، وبطلانه أشد إذا طبق على =

قول المتنبي:

وتـــأبى الطِّبـــاع عـــلى الناقـــل

وبين قولهم: «إنك لا تقدر أن تغير طباع الإنسان»، ويجعلوا حال المعنى في قول أبي نواس:

ولـــيس عـــلى الله بمُسْـــتَنْكر أن يجمـــع العـــالم في واحـــد

كحاله في قولنا: «إنه ليس ببديع في قدرة الله أن يجمع فضائل الخلق كلهم في واحد»، ويرتكبوا ذلك في الكلام كله حتى يزعموا أنا إذا قلنا في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] أن المعنى فيها: أنه لما كان الإنسان إذا همَّ بقتل آخر لشيء غاظه منه، فذكر أنه إن قتله قُتل ارتدع صار المهموم بقتله كأنه قد استفاد حياة فيما يُسْتَقْبل بالقصاص»، كنا قد أدينا المعنى في تفسيرنا هذا على صورته التي هو عليها في الآية، حتى لا نعرف فضلاً[(١)]، وحتى يكون حال الآية والتفسير حال اللفظتين إحداهما غريبة والأخرى مشهورة، فتفسر الغريبة بالمشهورة، مثل أن تقول مثلاً في «الشَّرجب» إنه الطويل، وفي «القِط» إنه الكتاب، وفي «الدُّسر» إنه المسامير[(٢)]. ومن صار الأمر به إلى هذا كان الكلام معه محالاً.

[حجة تدفع قولهم: «معنى التفسير كمعنى المفسَّر»]

واعلم أنه ليس عجبٌ أعجب من حال من يرى كلامين، أجزاء أحدهما مخالفة في معانيها لأجزاء الآخر، ثم يرى أنه يسع في العقل أن يكون معنى أحد الكلاميين مثل معنى

= القرآن؛ لأنه يترتب عليه أن لا يكون هناك فرق بين القرآن وتفسيره، وهذا أشنع ما يكون، وعبد القاهر قصد من شواهد القرآن في هذا السياق التنبيه إلى هذا، كيف لا يكون هناك فرق بين الاستعارة في قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾، وبين تفسيره «شاب رأسي كله»؟ وكيف لا يكون هناك فرق بين التجوز الإسنادي في قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾؟ وبين قولنا: ربحوا في تجارتهم.

الثاني: عبَّر الشيخ بالمعنى تارة وبصورة المعنى تارة، وهما عنده واحد، وهذا يدل دلالة واضحة على أنه عندما رد المزية للمعنى كان يقصد صورة المعنى الذي ترتب عليه خصوصية في المعنى.

(١) أي: لا نعرف فضلاً للآية على تفسيرها في المعنى، وهذه هي الشناعة التي تترتب على قولهم: «إن التفسير كالمفسَّر» و«كنّا قد أدّينا....» جواب: «إذا قلنا».

(٢) يعني هذا: أنه لو صحَّ أن يكون معنى التفسير كالمفسَّر في المفردات، فإنه لا يصح أبدًا في التراكيب؛ لأن أي تركيب نتاج صياغة خاصة وصورة خاصة، وتفسيره لا يمكن أن يكون نفس الصياغة والصورة، فكذلك لا يمكن أن يحمل نفس معناه.

الآخر سواء حتى يقعد فيقول: «إنه لو يكون الكلام فصيحًا من أجل مزية تكون في معناه لكان ينبغي أن توجد تلك المزية في تفسيره»[١]، ومثله في العجب أنه ينظر إلى قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦]، فيرى إعراب الاسم الذي هو «التجارة» قد تغيَّر فصار مرفوعًا بعد أن كان مجرورًا، ويرى أنه قد حذف من اللفظ بعض ما كان فيه وهو «الواو» في «ربحوا» و«في» من قولنا «في تجارتهم»[٢]، ثم لا يعلم أن ذلك يقتضي أن يكون المعنى قد تغير كما تغير اللفظ.

واعلم أنه ليس للحجج والدلائل في صحة ما نحن عليه حد ونهاية، وكلما انتهى منه باب انفتح فيه باب آخر، وقد أردت أن آخذ في نوع آخر من الحجاج، ومن البسط والشرح، فتأمل ما أكتبه لك.

اعلم أن الكلام الفصيح ينقسم قسمين: قسم تُعزى المزية والحسن فيه إلى اللفظ[٣]، وقسم يُعزى ذلك فيه إلى النظم.

فالقسم الأول[٤]: الكناية والاستعارة والتمثيل الكائن على حد الاستعارة، وكل ما كان فيه على الجملة مجاز واتساع وعدول باللفظ عن الظاهر، فما من ضربٍ من هذه الضروب إلا وهو إذا وقع على الصواب وعلى ما ينبغي أوجب الفضل والمزية.

فإذا قلت: «هو كثير رماد القدر»، كان له موقع وحظ من القبول لا يكون إذا قلت: هو

---

(١) هذه الجملة بيان لقولهم: «التفسير يجب أن يكون كالمفسَّر»؛ لأن قصدهم إلى المماثلة في المعنى دون اللفظ، وتضيف إلى هذا أنه إن وجدت مزية في معنى النص المفسر، فإنها توجد حتمًا في تفسيره.

(٢) ينظر في هذا إلى العدول عن الأصل في «ربحوا في تجارتهم» إلى نص الآية: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾، وما ترتب على هذا العدول والتغيير في النظم من تغيير حتمي في المعنى.

(٣) ظاهر هذا عدول من الشيخ عن رأيه السابق في شأن المزية، وحقيقة الأمر أنه لم يعدل عن رأيه، ولكنه عمد إلى طريقة أخرى في الاحتجاج، هي الاستدراج ومجاراة الخصم ليستنتج معه أن المزية تعود في النهاية للمعنى، ويؤكد هذا أمرين:

الأول: قوله في عبارته السابقة: «وقد أردت أن آخذ في نوع آخر من الحجاج...».

الثاني: أنه بعد أن ذكر ضروبًا من البيان التي اشاع أن المزية فيها للفظ أثبت أن المزية تعود في النهاية للمعنى، ثم إن صياغة الفكرة تدل على أنه يذكر كلام غيره وذلك في قوله: «قسم تُعزى فيه المزية إلى اللفظ» أي: يعزيه الناس.

(٤) طال حديث الشيخ عن هذا القسم حتى استغرق ما يزيد عن عشرين صفحة ليأتي بعده القسم الثاني «عن النظم».

كثير القرى والضيافة، وكذا إذا قلت: «هو طويل النجاد» كان له تأثير في النفس لا يكون إذا قلت: هو طويل القامة.

وكذا إذا قلت «رأيت أسدًا» كان له مزية لا تكون إذا قلت: رأيت رجلاً يشبه الأسد ويساويه في الشجاعة. وكذلك إذا قلت: «أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى» كان له موقع لا يكون إذا قلت: أراك تتردد في الذي دعوتك إليه، كمن يقول: أَخرج ولا أَخرج فيقدم رجلاً ويؤخر أخرى».

وكذلك إذا قلت: «ألقى حبله على غاربه» كان له مأخذ من القلب لا يكون إذا قلت: هو كالبعير الذي يلقي حبله على غاربه حتى يرعى كيف يشاء ويذهب حيث يريد[١].

لا يجهل المزية فيه إلا عديم الحسِّ ميت النفس، وإلا من لا يكلَّم؛ لأنه من مبادئ المعرفة التي مَنْ عَدِمها لم يكن للكلام معه معنى.

[مزية الكناية في معناها]

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فينبغي أن تنظر إلى هذه المعاني واحدًا واحدًا، وتعرف محصولها وحقائقها، وأن تنظر أولاً إلى الكناية، وإذا نظرت إليها وجدت حقيقتها ومحصول أمرها أنها إثبات لمعنى، أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ. ألا ترى أنك لما نظرت إلى قولهم: «هو كثير رماد القدر»، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة، لم تعرف ذلك من لفظ، ولكنك عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت: إنه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يَدُلوا بكثرة الرماد على أنه تنصب له القدور الكثيرة، ويطبخ فيها للقرى والضيافة، وذلك لأنه إذا كثر الطبخ في القدور كثر إحراق الحطب تحتها، وإذا كثر إحراق الحطب كثر الرماد لا محالة[٢].

---

(١) المثال الأول والثاني كنايتان، والثالث: استعارة، والرابع والخامس: استعارتان تمثيليتان. وقد اكتفى الشيخ بإيراد هذه الأمثلة، ليتبين للمتأمل أن ليس المعنى وهو عارٍ مجرد هو نفسه وهو مصور بالكناية أو الاستعارة أو التمثيل، على أن الشيخ لمس ما يلقيه التصوير على المعنى من تأثير نفسي، وذلك في قوله تعقيبًا على مثال الكناية: «كان له حظ من القبول»، و«كان له تأثير في النفس»، وقوله تعقيبًا على مثال الاستعارة التمثيلية: «كان له مأخذ من القلب».

(٢) حاصل هذا أن قولهم: «فلان كثير الرماد» كناية، يعزي السابقون المزية فيها إلى اللفظ، والشيخ لا يرى هذا، ويرى أن المزية فيها للمعنى، ودليله: أن هذه الكناية في المدح ولا معنى للمدح بكثرة الرماد =

وهكذا السبيل في كل ما كان كناية، فليس من لفظ الشعر عرفت أن ابن هرمة أراد بقوله:

ولا أبتـــاع إلا قريبـــة الأجـــل [١]

التمدُّح بأنه مضياف، ولكنك عرفته بالنظر اللطيف، وبأن علمت أنه لا معنى للمدح بظاهر ما يدل عليه اللفظ من قرب أجل ما يشتريه، فطلبت له تأويلاً، فعلمت أنه أراد أنه يشتري ما يشتريه للأضياف، فإذا اشترى شاةً أو بعيرًا كان قد اشترى ما قد دنا أجله؛ لأنه يذبح وينحر عن قريب.

[مزية الاستعارة في معناها]

وإذ قد عرفت هذا في الكناية، فالاستعارة في هذه القضية[٢]، وذاك أن موضوعها على أنك تثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، ولكنه يعرفه من معنى اللفظ.

بيان هذا أنا نعلم أنك لا تقول: «رأيت أسدًا» إلا وغرضك أن تثبت للرجل أنه مساوٍ للأسد في شجاعته وجرأته وشدة بطشه وإقدامه، وفي أن الذعر لا يخامره، والخوف لا يعرض له، ثم تعلم أن السامع إذا عقل هذا المعنى لم يعقله من لفظ «أسد»، ولكنه يعقله من معناه[٣]،

= حتى يقف عند ظاهر اللفظ، ولكن وراء ذلك معنى يفهم بالعقل وبالرجوع إلى النفس، فكونه كثير الرماد يدل على كثرة القدور التي يطبخ فيها، وهذا يعني كثرة إحراق الحطب الذي يتخلف عنه رماد كثير، وهذا دليل على أنه كثير القرى وأنه كريم، فهذا هو المعنى المقصود، وهو لم يفهم مباشرة من اللفظ المذكور «كثير الرماد»، ولكن استنبط بعد مرور العقل بعده مراحل سمَّاها المتأخرون وسائط، فالمزية إذن ليست في ظاهر اللفظ؛ لأنه لا معنى للمدح بكثرة الرماد، ولكن المزية فيما دلَّ عليه ذلك اللفظ من معنى استنبطه العقل بعد تتبع عدة مراحل.

(١) استشهد به الشيخ في هذا السياق ليرد على مَن يعزي المزية في الكناية إلى اللفظ، ثم يرى أن تلك المزية للمعنى قطعًا؛ لأننا لو وقفنا عند ظاهر اللفظ لكان أقرب إلى الذم منه إلى المدح؛ لأن ظاهره يعني أنه قصَّاب يذبح الرخيص الذي قرب أجله، وليس هذا بمراد، وإنما يريد التمدح بأنه مضياف، وهو معنى لا يعرف من ظاهر اللفظ، ولكن يعرف مما وراءه باستنباط الفكر وبالنظر اللطيف، وسماه عبد القاهر تأويلا في قوله: «فطلبت له تأويلاد» ومن هنا يعلم حاجة الكناية والتمثيل والاستعادة إلى التأويل وهو كما يفهم من كلامه: صرف عن ظاهر اللفظ لأنه غير مقصود، ولكنه وسيلة لمعرفة المعنى المقصود بالنظر اللطيف.

(٢) أي: فالاستعارة كالكناية في هذه القضية.

(٣) ولو أن الشيخ قال: «إن السامع لا يعقل هذا من ظاهر لفظ أسد، ولكن يعقله من دلالة هذا اللفظ على تلك المعاني لكان أوقع؛ لأننا لا نستطيع الفصل بين اللفظ والمعنى، ولكن عذره أنه لا يقصد المعنى المعجمي، ولكن يقصد المعنى السياقي.

وهو أنه يعلم أنه لا معنى لجعله أسدًا مع العلم بأنه رجل، إلا أنك أردت أنه بلغ من شدة مشابهته للأسد ومساواته إياه مبلغًا يتوهم معه أنه أسد بالحقيقة[١]، فاعرف هذه الجملة وأحسن تأملها.

[لا يعار اللفظ إلا بعد أن يعار المعنى]

واعلم أنك ترى الناس وكأنهم يرون أنك إذا قلت: «رأيت أسدًا» وأنت تريد التشبيه، كنت نقلت لفظ «أسد» عما وضع له في اللغة استعملته في معنى غير معناه، حتى كأن ليس الاستعارة إلا أن تعمد إلى اسم الشيء فتجعله اسمًا لشبيهه[٢]، وحتى كأن لا فصل بين الاستعارة وبين تسمية المطر «سماءً»، والنبت «غيثًا»، والمزادة «راويةً»، وأشباه ذلك مما يوقع فيه اسم الشيء على ما هو منه بسبب، ويذهبون عما هو مركوز في الطباع من أن المعنى فيه المبالغة، وأن يدعى في الرجل أنه ليس برجل ولكنه أسد بالحقيقة، وإنما يعار اللفظ من بعد أن يعار المعنى، وأنه لا يشرك في اسم «الأسد» إلا من بعد أن يدخل في جنس الأسد[٣]، لا ترى أحدًا يعقل إلا وهو يعرف ذلك إذا رجع إلى نفسه أدنى رجوع.

[ليست الاستعارة نقلاً للفظ]

ومن أجل أن كان الأمر كذلك رأيت العقلاء كلهم يثبتون القول بأن من شأن الاستعارة أن تكون أبدًا أبلغ من الحقيقة، وإلا فإن كان ليس ها هنا إلا نقل اسم من شيء إلى شيء فمن أين يجب -ليت شعري- أن تكون الاستعارة أبلغ من الحقيقة، ويكون لقولنا: «رأيت أسدًا»

---

(١) أي: لا معنى لجعل الرجل حيوانًا مفترسًا مع العلم بأنه إنسان إلا لأنه قد بلغ في المشابهة درجة التساوي حتى لا تفرق بينهما، وذلك على الادعاء والمبالغة والتخيل.

(٢) في هذه الجملة وما بعدها تعريض بخطأ ما يرونه أن الاستعارة مجرد نقل للفظ عما وضع له إلى معنى أخر، وما يترتب على هذا من صيرورة الاستعارة، وكأنها تسمية الشيء باسم شيء آخر كتسمية المطر سماء في نحو: «إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه»، وتسمية النبت غيثًا في «رعينا الغيث»، وتسمية المزادة «وهي سقاء من جلد يحمل فيه الماء» راوية، والراوية في الأصل للبعير الذي يحمل المزادة، وكل هذا مما سمي بعد بالمجاز المرسل، وقد أدرك الشيخ مسماه، ويرى أن الاستعارة تكون مثله إذا عرفناها بأنها نقل اللفظ من معناه إلى معنى آخر، وهو بذلك يعترض على تعريف الرماني وغيره للاستعارة، بأنها نقل اللفظ... إلخ.

(٣) هذه الجملة تفسير لقوله: «وإنما يعار اللفظ من بعد أن يعار المعنى»، ويقصد أنه لا يعار لفظ «أسد» للرجل الشجاع إلا من بعد أن يدخل في جنس الأسد، أو لا يشرك الرجل الأسد في اسمه إلا إذا دخل في جنسه، وعد إلى كلام الشيخ لترى أنه يرى في الاستعارة حقيقة جديدة لكنها مبنية على الادعاء.

مزية على قولنا: «رأيت شبيهًا بالأسد»؟ وقد علمنا أنه محال أن يتغير الشيء في نفسه بأن ينقل إليه اسم قد وضع لغيره من بعد أن لا يُراد من معنى ذلك فيه شيءٌ بوجه من الوجوه، بل يجعل كأنه لم يوضع لذلك المعنى الأصلي أصلاً، وفي أي عقل يتصور أن يتغير معنى «شبيهًا بالأسد» بأن يوضع لفظ أسد عليه وينقل إليه[١].

واعلم أن العقلاء بنوا كلامهم إذا قاسوا وشبهوا على أن الأشياء تستحق الأسامي لخواص معانٍ هي فيها دون ما عداها، فإذا أثبتوا خاصة شيء لشيء أثبتوا له اسمه، فإذا جعلوا الرجل بحيث لا تنقص شجاعته عن شجاعة الأسد ولا يعدم منها شيئًا قالوا: «هو أسد»، وإذا وصفوه بالتناهي في الخير والخصال الشريفة أو بالحسن الذي يبهر قالوا: «هو ملك»، وإذا وصفوا الشيء بغاية الطيب قالوا: «هو مسك»، وكذلك الحكم أبدًا»[٢].

[الترقي في المبالغة دليل على أن الاستعارة للمعنى]

ثم إنهم إذا استقصوا[٣] في ذلك نفوا عن المشبه اسم جنسه فقالوا: «ليس هو بإنسان، وإنما هو أسد» و«ليس هو آدميًّا وإنما هو مَلَكٌ»، كما قال تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[٤] [يوسف: ٣١].

ثم إن لم يريدوا أن يخرجوه عن جنسه جملة قالوا: «هو أسد في صورة إنسان» و«هو ملك في صورة آدمي»[٥]. وقد خرج هذا للمتنبي في أحسن عبارة، وذلك في قوله:

نحن ركبٌ مِلْجِنٍّ في زِيِّ ناسٍ ... فوق طيرٍ لها شُخوصُ الجِمالِ[٦]

---

(١) حاصل هذا: أن الاستعارة مبنية على المبالغة والادعاء، وأنها لهذا تكون أبلغ من الحقيقة، ولا يكون شيء من هذا لو قلنا: إنها مجرد نقل الاسم من معنى إلى معنى، والحق أن اللفظ يعار من بعد أن يعار المعنى، فلا نستعير لفظ «أسد» للرجل الشجاع إلا بعد دخول ذلك الرجل في جنس الأسود.

(٢) يعني: ما صنعه الشيخ في الاستعارة من تسمية الشيء باسم غيره يجوز في التشبيه عند المبالغة وإرادة أن المشبه لا ينقص في صفته عن المشبه به، وذلك يتم بحذف الأداة والوجه مثل «هو أسد»، و«هو ملك»... إلخ.

(٣) استقصوا: زادوا في المبالغة.

(٤) نفي البشرية في ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ يدل على أن اسم الإشارة في ﴿إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ لا يعود على يوسف عليه السلام باعتباره كائنًا بشريًّا، وهذا يرشح للاستعارة في ﴿مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾، ويقال مثل هذا في الأمثلة قبله.

(٥) وفي هذا تقليل من المبالغة التي رأيناها قبل في «ليس هو آدميًّا، وإنما هو ملك».

(٦) جعل الشاعر ذلك الركب جنًّا لجوبهم القفار التي يخشى الناس السير فيها لوحشتها، ويتردد هذا=

ففي هذه الجملة بيان لمن عقل أن ليست الاستعارة نقل اسم عن شيء إلى شيء، ولكنها ادعاء معنى الاسم لشيء؛ إذ لو كانت نقل اسم، وكان قولنا: «رأيت أسدًا» بمعنى رأيت شبيهًا بالأسد، ولم يكن ادعاء أنه أسد بالحقيقة لكان[١] محالاً أن يقال: «ليس هو بإنسان ولكنه أسد» أو «هو أسد في صورة إنسان»[٢]، كما أنه محال أن يقال: «ليس هو بإنسان، ولكنه شبيه بأسد»[٣] أو يقال: «هو شبيه بأسد في صورة إنسان»[٤].

[مناقشة الرماني والقاضي الجرجاني في تعريف الاستعارة بالنقل]

واعلم أنه قد كثر في كلام الناس استعمال لفظ «النقل» في الاستعارة، فمن ذلك قولهم: «إن الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على سبيل النقل»[٥]، وقال القاضي أبو الحسن: «الاستعارة ما اكتفي فيه بالاسم المستعار عن الأصلي، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها».

ومن شأن ما غمض من المعاني ولطف أن يصعب تصويره على الوجه الذي هو عليه لعامة الناس، فيقع لذلك في العبارات التي يعبر بها عنه ما يوهم الخطأ، وإطلاقهم في الاستعارة أنها «نقل للعبارة عما وضعت له» من ذلك، فلا يصح الأخذ به، وذلك أنك إذا

= البيت بين التشبيه الضمني والاستعارة بحسب التأويل، وتأويل عبد القاهر يجاري إحساس الشاعر ويتوافق مع الطبع فيجعله استعارة، ويستشهد به على أن الاستعارة ليست نقلاً للفظ، ولكنها ادعاء معناه؛ لأن كونها نقلاً للفظ يذكرنا بالتشبيه ويجعله حاضرًا أبدًا، لكن اعتبارها ادعاء معنى ينسينا التشبيه؛ لأننا ادعينا معنى المشبه به بعد دخول المشبه في جنسه، ولو كانت الاستعارة نقلاً للفظ الجن، ولم تكن ادعاء لمعناه لما قال «في زى ناس»، ومع أن المتنبي لم يرد أن يخرج عن جنسه جملة بهذه الكلمة، إلا أنها تعني أنهم أصبحوا من الجن، ولم يبق من الإنسانية فيهم سوى الزي والصورة الخارجية.

(١) جواب «لو».

(٢) أي أن مثل هذه الشواهد تؤكد خروج المشبه من جنسه ودخوله في جنس المشبه به، وهذا دليل على أن الاستعارة ادعاء معنى يترتب عليه نقل لفظه، وليس العكس.

(٣) لأن قوله: «ليس هو بإنسان» يخلعه من جنسه، لكن العطف عليه بـ«لكنه شبيه بالأسد» يرده إلى جنسه مع تشبيهه بالأسد، فيقع التناقض.

(٤) لأن قوله: «هو شبيه بأسد» يثبت له إنسانية مع شبهه بالأسد، لكن قوله: «في صورة إنسان» ينفي عنه إنسانيته، ولا يبق له إلا صورة الإنسان، فيقع التناقض، والغاية من هذين الشاهدين المحالين أنه لو لم تكن الاستعارة ادعاء معنى لكانت هي والتشبيه سواء.

(٥) هذا هو تعريف الرماني للاستعارة، وقد ورد في رسالته «النكت» ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.

كنت لا تطلق اسم الأسد على الرجل إلا من بعد أن تدخله في جنس الأسود من الجهة التي بيَّنا لم تكن نَقَلْتَ الاسم عما وضع له بالحقيقة؛ لأنك إنما تكون ناقلاً إذا أنت أخرجت معناه الأصلي من أن يكون مقصودك، ونفضت به يدك، فأما أن تكون ناقلاً له عن معناه مع إرادة معناه، فمحال متناقض[١].

[ضرب من الاستعارة يستحيل فيه تقدير النقل]

واعلم أن في الاستعارة ما لا يُتَصَور تقدير النقل فيه البتة، وذلك مثل قول لبيد:

وغـداةِ ريـحٍ قـد كشـفتُ وَقِـرَّةٍ ... إذ أصـبحتْ بيـدِ الشَّـمال زِمَامُهـا[٢]

لا خلاف في أن اليد استعارة، ثم إنك لا تستطيع أن تزعم أن لفظ اليد قد نقل عن شيء إلى شيء، وذلك أن ليس المعنى على أنه شبَّه شيئًا باليد، فيمكنك أن تزعم أنه نقل لفظ اليد إليه، وإنما المعنى على أنه أراد أن يثبت للشمال في تصريفها الغداة -على طبيعتها- شبه الإنسان قد أخذ الشيء بيده يقلبه ويُصَرِّفه كيف يريد، فلما أثبت لها مثل فعل الإنسان باليد استعار لها اليد، وكما لا يمكنك تقدير النقل في لفظ اليد، كذلك لا يمكنك أن تجعل الاستعارة فيه من صفة اللفظ، ألا ترى أنه محال أن تقول: إنه استعار لفظ اليد للشمال؟ وكذلك نظائره مما تجدهم قد أثبتوا فيه للشيء عضوًا من أعضاء الإنسان من أجل إثباتهم له المعنى الذي يكون

---

(١) هذه حجة قوية على أن الاستعارة ليست نقلاً للفظ، وحاصلها أن استعارة الأسد للرجل الشجاع مثلاً لا يعني نقل الأسد من معناه وإفراغه منه؛ لأننا في الحقيقة ندعى معنى المشبه به للمشبه، أي: ندخل المشبه في جنس المشبه به حتى يصير فردًا من أفراده، فكيف نفرغ المشبه به من معناه مع إرادة معناه؟ وكان عبد القاهر حريصًا على تأكيد أننا نستعير معنى المشبه به أولاً قبل أن نستعير صورته، وذلك ليدخل المشبه في جنسه، فكأن المشبه هو الذي ينقل من معناه، ويخرج من جنسه، وما استشهد الشيخ بقوله تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ إلا من أجل هذا؛ لأن النسوة في لحظة من الذهول أخرجن يوسف ﷺ من بشريته وأدخلنه في جنس الملائكة بهذه الاستعارة، وقريب من هذا قول المتنبي؛ لأنه أخرج نفسه ومن معه من الإنسانية إلى جنس الجن حتى لم يبق لهم من الناس إلا الصورة والزي.

(٢) يفخر الشاعر بكرم نادر في وقت أحاط القحط بالناس بسبب ريح باردة تصرفها جهة الشمال الباطشة حتى أهلكت كل شيء، والاستعارة في «يد الشمال»، ويرشحها متعارة أخرى «زمامها»، وقد استشهد به الشيخ على أن الاستعارة في «يد»، ويستحيل القول فيها بنقل للفظ إلى معنى ما؛ لأنه لا يوجد شيء مشبه باليد حتى نقول: إن اليد نقلت إليه، وإنما اليد من لوازم المشبه به المحذوف، والذي شبهت به الشمال وذلك كله لا يكون مع القول باستعادة اللفظ.

في ذلك العضو من الإنسان، كبيت الحماسة:

إذا هَـزَّه في عَظْـم قِـرْنٍ تهلَّلـتْ   نواجـذُ أفـواهِ المنايـا الضَّـواحِكِ(١)

فإنه لما جعل المنايا تضحك جعل لها الأفواه والنواجذ التي يكون الضحك فيها، وكبيت المتنبي:

خَمِيسٌ بشرق الأرض والغـربِ زَحفُـهُ   وفي أذنِ الجـوزاء منـه زَمَـازمُ(٢)

لما جعل الجوزاء تسمع -على عاداتهم في جعل النجوم تعقل، ووصفهم لها بما يوصف به الأناسي- أثبت لها الأذن التي بها يكون السمع من الأناسي.

فأنت الآن لا تستطيع أن تزعم في بيت الحماسة أنه استعار لفظ «النواجذ» ولفظ «الأفواه»؛ لأن ذلك يوجب المحال، وهو أن يكون في المنايا شيء قد شبه بالنواجذ، وشي قد شبهه بالأفواه، فليس إلا أن تقول: إنه لما ادعى أن المنايا تسر وتستبشر إذا هو هزَّ السيف، وجعلها لسرورها بذلك تضحك -أراد أن يبالغ في الأمر، فجعلها في صورة من يضحك حتى تبدو نواجذه من شدة السرور.

وكذلك لا تستطيع أن تزعم أن المتنبي قد استعار لفظ «الأذن»؛ لأنه يوجب أن يكون في الجوزاء شيء قد أراد تشبيهه بالأذن، وذلك من شنيع المحال.

---

(١) البيت من شعر تأبط شرا، وهزَّه: يقصد السيف، وهزُّه يكون استعدادًا للطعن أو هزه بعد الطعن ليسهل نزعه من عظم المطعون. وقرن: خصم شجاع، وفيه دلالة على أن الطاعن مهاب، فلا يتعرض له إلا مثيل له في القوة، والنواجذ: الأنياب، يقال: «ضحك حتى بدت نواجذه» كناية عن شدة السرور، والمعنى الكنائي تحول لخدمة المقصود من الاستعارة، وهو إقبال المنايا ضاحكة مستبشرة بنصر الممدوح، وقضاء نحب أعدائه.
وقد استشهد به الشيخ ليستدل على استحالة نقل اللفظ في الاستعارة؛ إذ لا يمكن القول: إنه استعار لفظ «النواجذ» ولفظ «الأفواه»؛ لأنه لا يوجد في المنايا شيء قد شبه بهما، ولكنه لما جعل المنايا في صورة إنسان يضحك مستبشرًا بالغ في ذلك، فجعل لها نواجذ تهلل وتبرق من شدة السرور، وقد جعل المتأخرون المنايا المشبهة بإنسان محذوف استعارة مكنية، وإضافة صفات المشبه به للمشبه استعارة تخيلية، وهي قرينة المكنية.

(٢) الخميس: الجيش الكبير، وقد جعل الشاعر للجوزاء أذنًا تسمع بها زمازم الجيش من قوته وكثرته، واستشهد الشيخ به لبيان استحالة أن يكون لفظ «أذن» قد استعير ليصور به شيئًا في الجوزاء، ولكن لَّما جعلها تسمع «على تشبهها بمن يسمع» جعل لها أذنًا، وكل هذا يصل إلى غاية يقصدها الشيخ، وهي أن الاستعارة ادعاء معنى وليست نقل لفظ، «وإنما يعار اللفظ من بعد أن ينقل المعنى».

[خلاصة]

فقد تبيَّن من غير وجه أن الاستعارة إنما هي ادعاء معنى الاسم للشيء، لا نقل الاسم عن الشيء، وإذا ثبت أنها ادعاء معنى الاسم للشيء علمت أن الذي قالوه من «إنها تعليق للعبارة على غير ما وضعت له في اللغة ونقل لها عما وضعت له» كلام قد تسامحوا فيه، لأنه إذا كانت الاستعارة ادعاء معنى الاسم لم يكن الاسم مزالاً عما وضع له، بل مقرًّا عليه[١].

[دليل آخر من كلامهم على أن المستعار هو المعنى]

واعلم أنك تراهم لا يمتنعون إذا تكلموا في الاستعارة من أن يقولوا: «إنه أراد المبالغة فجعله أسدًا»، بل هم يلجأون إلى القول به، وذلك صريح في أن الأصل فيها المعنى[٢]، وأنه المستعار في الحقيقة، وأن قولنا: «استعير له اسم الأسد» إشارة إلى أنه استعير له معناه، وأنه جعل إياه. وذلك أنا لو لم نقل ذلك لم يكن لجعل[٣] ها هنا معنى؛ لأن «جعل» لا يصلح إلا حيث يراد إثبات صفة للشيء كقولنا: «جعلته أميرًا» و«جعلته لصًّا» تريد أنك أثبت له الإمارة، ونسبته إلى اللصوصية وادعيتها عليه ورميته بها.

وحكم «جَعَل» إذا تعدى إلى مفعولين حكم «صَيَّر» فكما لا تقول: «صيَّرته أميرًا» إلا على معنى أنك أثبت له صفة الإمارة، كذلك لا يصح أن تقول: «جعلته أسدًا» إلا على معنى أنك أثبت له معاني الأسد، وأما ما تجده في بعض كلامهم من أن «جعل» يكون بمعنى «سمَّى»، فمما تسامحوا فيه أيضًا، لأن المعنى معلوم، وهو مثل أن تجد الرجل يقول: «أنا لا أسميه إنسانًا»، وغرضه أن يقول: إني لا أثبت له المعاني التي بها كان الإنسان إنسان. فإما أن يكون «جعل» في معنى «سمَّى» هكذا غفلاً فمما لا يخفى فساده. ألا ترى أنك لا تجد عاقلاً يقول: «جعلته زيدًا» بمعنى سميته زيدًا، ولا يقال للرجل: «اجعل ابنك زيدًا» بمعنى: سمِّه زيدًا،

---

(١) فنحو: «زارني الأسد الهمام» ليست الاستعارة في الأسد نقلاً للفظ أو الاسم عن معناه أو خلعًا له عن معناه الأصلي، بل إنه باقٍ على حقيقته ومعناه، وهذه فائدة الاستعارة: أن أرى للرجل الشجاع حقيقة الأسد، وأن أري فيه صورة الأسد، وهذا ما يريده المحدثون من قولهم: إن الاستعارة حقيقة جديدة، فقد سبقهم عبد القاهر إلى هذا المعنى من زمن بعيد.

(٢) يعني أنهم يعترفون بهذه الحقيقة دون قصد عندما يقولون: «إنه أراد المبالغة فجعله أسدًا».

(٣) أي: في قولهم: «أنه أراد المبالغة فجعله أسدًا».

و«ولد لفلان ابن فجعله عبد الله» أي: سمّاه عبد الله. هذا ما لا يشك فيه ذو عقل إذا نظر[(١)].

وأكثر ما يكون منهم هذا التسامح، أعني قولهم: إن «جعل» يكون بمعنى «سَمَّى» في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا﴾ [الزخرف: ١٩]، فقد ترى في التفسير أن «جعل» يكون بمعنى «سمَّى»، وعلى ذلك فلا شبهة في أن ليس المعنى على مجرد التسمية، ولكن على الحقيقة التي وصفتها لك، وذاك أنهم أثبتوا للملائكة صفة الإناث، واعتقدوا وجودها فيهم، وعن هذا الاعتقاد صدر عنهم ما صدر من الاسم، أعني إطلاق اسم «البنات»، وليس المعنى أنهم وضعوا لها لفظ الإناث ولفظ البنات من غير اعتقاد معنى وإثبات صفة. هذا محال.

أو لا ترى إلى قوله تعالى: ﴿أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩]، فلو كانوا لم يزيدوا على إجراء الاسم على الملائكة، ولم يعتقدوا إثبات صفة لما قال الله تعالى: ﴿أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ﴾ [الزخرف: ١٩]. هذا ولو كانوا لم يقصدوا إثبات صفة، ولم يكن غير أن وضعوا اسمًا لا يريدون به معنى لما استحقوا إلا اليسير من الذم، ولما كان هذا القول منهم كفرًا، والتفسير الصحيح والعبارة المستقيمة ما قاله أبو إسحاق الزجاج -رحمه الله، فإنه قال: إن «الجعل» ها هنا في معنى القول والحكم على الشيء، نقول: «قد جعلت زيدًا أعلم الناس» أي: وصفته بذلك وحكمت به[(٢)].

ونرجع إلى الغرض فنقول: فإذا ثبت أن ليست الاستعارة نقل الاسم، ولكن ادعاء معنى الاسم، وكنا إذا عقلنا من قول الرجل: «رأيت أسدًا» أنه أراد به المبالغة في وصفه بالشجاعة، وأن يقول: إنه من قوة القلب ومن فرط البسالة وشدة البطش، وفي أن الخوف لا يخامره،

---

(١) حاصل هذا: أن «جعل» لا تكون بمعنى «سمَّى» إلا إذا كان المقصود من «سمَّى» إثبات معنى الشيء وحقيقته، مثل: «أنا لا أسمِّيه إنسانًا»، ويهدف الشيخ من وراء هذا إلى أن في كلامهم ما يدل على أن الاستعارة ادعاء معنى، وإن كانوا قد قالوا بخلاف ذلك.

(٢) كلُّ هذا في حكم الاستطراد بعد دليل سبق على أن الاستعارة ادعاء معنى، وليست نقلاً للفظ، فقد ذكر الشيخ أن القائلين بأن الاستعارة نقلاً للفظ قد صدرت عنهم عبارات تعد اعترافًا غير مقصود بأن الاستعارة لمعنى اللفظ لا اللفظ ذاته، وذلك في قولهم: «إنه أراد المبالغة فجعله أسدًا»، فجعل هذه تعني إثبات المعنى والصفة، ولا تعني مجرد اللفظ، ثم يرى الشيخ بعد ذلك أن تفسيرهم جعل بمعنى سمَّى لا يؤثر في ذلك؛ لأنهم قصدوا إثبات معنى الشيء لا لفظه.

والذعر لا يعرض له بحيث لا ينقص عن الأسد- لم[١] نعقل ذلك من لفظ «أسد»، ولكن من ادعائه معنى الأسد الذي رآه، ثبت بذلك أن الاستعارة كالكناية في أنك تعرف المعنى فيها من طريق المعقول دون طريق اللفظ.

[التمثيل كالاستعارة والكناية في طريق العلم بالمعنى]

وإذ قد عرفت أن طريق العلم بالمعنى في الاستعارة والكناية معًا، المعقول[٢]، فاعلم أن حكم التمثيل في ذلك حكْمُها، بل الأمر في التمثيل أظهر، وذلك أن ليس من عاقل يشك إذا نظر في كتاب يزيد بن الوليد إلى مروان بن محمد حين بلغه أنه يتلكأ في بيعته: «أما بعد، فإني أراك تقدم رجلاً وتؤخِّر أخرى، فإذا أتاك كتابي هذا فاعتمد على أيتها شئت، والسلام»[٣] يعلم أن المعنى أنه يقول له: بلغني أنك في أمر البيعة بين رأيين مختلفين، ترى تارة أن تبايع، وأخرى أن تمتنع من البيعة، فإذا أتاك كتابي هذا فاعمل على أي الرأيين شئت. وأنه لم يعرف ذلك من لفظ التقديم والتأخير[٤]، أو من لفظ «الرِّجْل»، ولكن بأن علم أنه لا معنى لتقديم الرِّجْل وتأخيرها في رَجُل يُدْعَى إلى البيعة[٥]، وأن المعنى على أنه أراد أن يقول: إن مثلك في ترددك بين أن تبايع وبين أن تمتنع، مثل رجل قائم ليذهب في أمر، فجعلت نفسه تريه تارة أن الصواب في أن يذهب، وأخرى أنه في أن لا يذهب، فجعل يقدم رجلاً تارة، ويؤخِّر أخرى.

وهكذا كل كلام كان ضرب مثل، لا يخفى على من له أدني تمييز أن الأغراض التي تكون للناس في ذلك لا تعرف من الألفاظ، ولكن تكون المعاني الحاصلة من مجموع الكلام أدلة على الأغراض والمقاصد[٦]، ولو كان الذي يكون غرض المتكلم يعلم من اللفظ ما كان لقولهم: «ضرب كذا مثلاً لكذا» معنى، فما باللفظ يضُرب مثلا ولكن المعنى فإذا قلنا في قول النبي

---

(١) أي: «إذا كنا قد عقلنا من قول الرجل... لم نعقل ذلك من لفظ أسد.

(٢) «المعقول» خبر «أن».

(٣) أي: إذا نظر في كتاب الوليد... يعلم.

(٤) يقصد في «تقدم رجلاً وتؤخر أخرى».

(٥) يقصد أن الوقوف عند الألفاظ لا يفيد شيئًا، وإنما يفيد النظر فيها وراء مجموع هذه الصورة من معانٍ تكون دليلاً على المقاصد.

(٦) هذا ينسجم مع منهج الشيخ في التدرج إلى استنباط المقاصد؛ إذ يدلك التأمل في مجموع الكلام على معنى، وهذا المعنى يدلك على المغزى «معنى المعنى».

ﷺ: «إياكم وخضراء الدمن»[1] إنه ضرب ﷺ «خضراء الدمن» مثلاً للمرأة الحسناء في منبت السوء لم يكن المعنى أنه ﷺ ضرب لفظ: «خضراء الدمن» مثلاً لها[2]. هذا ما لا يظنه من به مس فضلاً عن العاقل.

[القصد في الكناية والاستعارة والتمثيل إلى إثبات معنى المعنى]

فقد زال الشك وارتفع في أن طريق العلم بما يراد إثباته والخَبَرُ به في هذه الأجناس الثلاثة التي هي الكناية والاستعارة والتمثيل- المعقول[3] دون اللفظ من حيث يكون القصد بالإثبات فيها إلى معنى ليس هو معنى اللفظ، ولكنه معنى يستدل بمعنى اللفظ عليه، ويستنبط منه[4]، كنحو ما ترى من أن القصد في قولهم: «هو كثير رماد القدر» إلى كثرة القرى، وأنت لا تعرف ذلك من هذا اللفظ الذي تسمعه، ولكنك تعرفه بأن تستدل عليه بمعناه على ما مضي الشرح فيه.

وإذ قد عرفت ذلك، فينبغي أن يقال لهؤلاء الذين اعترضوا علينا في قولنا: «إن الفصاحة وصف يجب للكلام من أجل مزية تكون في معناه، وأنها لا تكون وصفًا له من حيث اللفظ مجردًا عن المعنى»، واحتجوا بأن قالوا: «إنه لو كان الكلام إذا وصف بأنه فصيح كان ذلك من أجل مزية تكون في معناه لوجب أن يكون تفسيره فصيحًا مثله» -أخبرونا عنكم[5]، أترون أن من شأن هذه الأجناس[6] إذا كانت في الكلام أن تكون له مزية توجب له الفصاحة أم لا

(١) ذكر الأستاذ محمود شاكر أن هذا خبر مشهور، لكنه لم يرد في دواوين السنة، ورواه الرامهرمزي بإسناده في كتاب «أمثال الحديث» ١٢٦، [راجع: تعليقه على دلائل الإعجاز ٤٤١].

(٢) أي أن الرسول ﷺ لم يضرب لفظ «خضراء الدمن» مثلاً، ولكن ضرب معناه مثلاً... يقصد أنه لم يضرب مثلاً بظاهر هذا اللفظ أو بمعناه المباشر، وهو النبات اليانع الخضرة في مراتع الإبل ومزابلها، ولكن ضرب بمعناه الثاني الذي يدخل فيه المغزى والوجه الجامع بين الطرفين وهو الجمال الذي ينشأ في وسط القبح، فهو جمال في الشكل الخارجي لكن تكوينه وعصارته من القبح فلا خير فيه.

(٣) أي أن طريق العلم بما يراد إثباته... هو المعقول دون اللفظ.

(٤) أي أن للفظ الكناية والاستعارة والتمثيل معنى أول مباشر غير مقصود، ولكن يستنبط منه معنى ثانٍ هو المراد، وهذه بلورة مفيدة للكلام الطويل حول نفي رجوع المزية في الكناية والاستعارة والتمثيل للفظ، وإثبات أنه ترجع إلى المعنى، فاللفظ الذي نفي رجوع المزية إليه هو المعنى الأول المباشر، والمعنى الذي يرد المزية إليه هو المعنى الثاني أو معنى المعنى الذي يتصل بالمغزى.

(٥) أي: «فينبغي أن يقال لهؤلاء الذين اعترضوا... أخبرونا عنكم».

(٦) يقصد بالأجناس: الكناية والاستعارة والتمثيل.

ترون ذلك؟

فإن قالوا: لا نرى ذلك، لم يُكلَّموا[١]، وإن قالوا: نرى للكلام إذا كانت فيه مزية توجب له الفصاحة.

قيل لهم: فأخبرونا عن تلك المزية، أتكون في اللفظ أم في المعنى؟ فإن قالوا: في اللفظ دخلوا في الجهالة، من حيث يلزم من ذلك أن تكون الكناية والاستعارة والتمثيل أوصافًا للفظ؛ لأنه لا يتصور أن تكون مزيتها في اللفظ حتى تكون أوصافًا له[٢]، وذلك محال من حيث يعلم كل عاقل أنه لا يكني باللفظ عن اللفظ، وأنه إنما يكني بالمعنى عن المعنى[٣]، وكذلك يعلم أنه لا يستعار اللفظ مجردًا عن المعنى، ولكن يستعار المعنى ثم اللفظ يكون تبع المعنى، على ما قدمنا الشرح فيه، ويعلم كذلك أنه محال أن يضرب المثل باللفظ، وأن يكون قد ضرب لفظ[٤]: «أراك تقدم رجلاً وتؤخِّر أخرى» مثلاً لتردده في أمر البيعة.

وإن قالوا: هي في المعنى.

قيل لهم: فهو ما أردناكم عليه، فدعوا الشك عنكم وانتبهوا من رقدتكم، فإنه علم ضروري قد أدى التقسيم إليه، وكل علم كان كذلك فإنه يجب القطع على كل سؤال يسأل فيه بأنه خطأ، وأن السائل ملبوس عليه.

[وجه الغلط في قولهم: «تفسير الكلام الفصيح يكون فصيحًا مثله»]

ثم إن الذي يعرف به وجه دخول الغلط عليهم في قولهم: «إنه لو كان الكلام يكون فصيحًا من أجل مزية تكون في معناه لو جب أن يكون تفسيره فصيحًا مثله» هو أنك إذا نظرت إلى كلامهم هذا وجدتهم كأنهم قالوا: «إنه لو كان الكلام إذا كان فيه كناية أو استعارة أو تمثيل كان لذلك فصيحًا، لوجب أن يكون إذا لم توجد فيه هذه المعاني فصيحًا أيضًا»[٥].

---

(١) لم يُكلَّموا: أي تركوا لعدم جدوى النقاش معهم، وهذا الحوار المفترض سبق حول الفكرة نفسها، مع أن الشيخ قد وصل إلى نقطة فاصلة بها في الكناية والاستعارة والتمثيل من شواهد كاشفة، حتى قال: «فقد زال الشك وارتفع»، لكنه عاد، وفي الإعادة إفادة.

(٢) أي: حتى تكون الكناية والاستعارة والتمثيل أوصافًا للفظ.

(٣) أي: يُكنى بالمعنى الأول الذي يدل ظاهر اللفظ عليه عن المعنى الثاني المقصود.

(٤) أي: ومحال أن يكون قد ضرب لفظ هذا المثل لكذا وكذا، ولكن ضرب معناه، وقد سبق بيانه.

(٥) أي: طالما كانت المزية للمعنى، فإن هذه المزية تظل موجودة سواء وجدت الكناية والاستعارة =

ذاك لأن تفسيره الكناية أن نتركها ونصرح بالمكني عنه فنقول: إن المعنى في قولهم: «هو كثير رماد القدر» أنه كثير القرى، وكذلك الحكم في الاستعارة، فإن تفسيرها أن نتركها ونصرح بالتشبيه فنقول في: «رأيت أسدًا»: إن المعنى: رأيت رجلاً يساوي الأسد في الشجاعة[١] - كذلك الأمر في التمثيل؛ لأن تفسيره أن نذكر المتمثل له فنقول في قوله: «أراك تقدم رجلاً وتؤخِّر أخرى»: إن المعنى أنه قال: أراك تتردد في أمر البيعة فتقول تارة أَفعل، وتارة لا أَفعل، كمن يريد الذهاب في وجه فتريه نفسه تارة أن الصواب في أن يذهب، وأخرى أنه في أن لا يذهب، فهو يقدم رجلاً ويؤخر أخرى. وهذا خروج عن المعقول؛ لأنه بمنزلة أن نقول لرجل قد نصب لوصف علة: «إن كان هذا الوصف يجب لهذه العلة، فينبغي أن يجب مع عدمها».

ثم إن الذي استهواهم هو أنهم نظروا إلى تفسير ألفاظ اللغة بعضها ببعض، فلما رأوا اللفظ إذا فسر بلفظ، مثل أن يقال في «الشرجب» إنه الطويل، لم يجز أن يكون في المفسَّر من حيث المعنى مزية لا تكون في التفسير، ظنوا أن سبيل ما نحن فيه ذلك السبيل، وذلك غلط منهم؛ لأنه إنما كان للمفسَّر[٢] فيما نحن فيه الفضل والمزية على التفسير، من حيث كانت الدلالة في المفسر دلالة معنى على معنى[٣]، وفي التفسير[٤] دلالة لفظ على معنى، وكان من المركوز في الطباع، والراسخ في غرائز العقول أنه متى أريد الدلالة على معنى، فترك أن تصرح به ويذكر اللفظ الذي هو له في اللغة، وعمد إلى معنى آخر فأشير به إليه، وجعل دليلاً عليه - كان للكلام بذلك حسن ومزية لا يكونان إذا لم يصنع ذلك، وذكر بلفظه صريحًا[٥].

= والتمثيل أم لم توجد، وهذا ما يعنيه قولهم: «لو كان الكلام فصيحًا لمعناه لوجب أن يكون تفسيره فصيحًا مثله».

(١) والتفسير والمفسَّر لا يستويان أبدًا؛ لأن المقصود بالمعنى في الاستعارة والكناية هو المعنى الثاني الذي ترتب على الصورة الكنائية والاستعارية والمرتبط بهما، وليس هو المعنى الغفل في التفسير العاري من التصوير.

(٢) من كناية أو استعارة أو تمثيل.

(٣) مثل: «فلان كثير الرماد»؛ ففيه دلالة معنى على معنى، أي: دلالة المعنى الأول للفظ على المعنى الثاني المقصود.

(٤) أي: تفسير «كثير الرماد» بكثير القرى.

(٥) هنا تظهر في الإعادة إفادة لم تذكر من قبل، وهي التنبيه إلى مزية من مزايا التعبير الكنائي، هي أنه لا يقدم المعنى مباشرًا ساذجًا، ولكنه يذكر ما يومئ به إليه، وفي ذلك من الإيحاء والإثارة ما فيه، ثم إن في الكناية والاستعارة والتمثيل -عمومًا- تقديم المعنى مصورًا، فيكون أرقى من تقديمه عاريًا مجردًا.

ولا يكون هذا الذي ذكرت أنه سبب فضل المفسَّر على التفسير من كون الدلالة في المفسَّر دلالة معنى على معنى، وفي التفسير دلالة لفظ على معنى حتى يكون[١] للفظ المفسَّر معنى معلوم يعرفه السامع وهو غير معنى لفظ التفسير في نفسه وحقيقته، كما ترى من أن الذي هو معنى اللفظ في قولهم: «هو كثير رماد القدر» غير الذي هو معنى اللفظ في قولهم: «هو كثير القرى»، ولو لم يكن كذلك لم يتصور أن يكون ها هنا دلالة معنى على معنى[٢].

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فقد حصل لنا منها أن المفسر يكون له دلالتان: دلالة اللفظ على المعنى، ودلالة المعنى الذي دلَّ اللفظ عليه على معنى لفظ آخر، ولا يكون للتفسير إلا دلالة واحدة، وهي دلالة اللفظ، وهذا الفرق هو سبب أن كان للمفسر الفضل والمزية على التفسير. ومحالٌ أن يكون هذا قضية المفسر والتفسير في ألفاظ اللغة[٣]، ذاك لأن معنى المفسر يكون دالا مجهولاً عند السامع، ومحال أن يكون للمجهول دلالة[٤].

ثم إن معنى المفسر يكون هو معنى التفسير بعينه[٥]، ومحال إذا كان المعنى واحدًا أن يكون للمفسر فضل على التفسير؛ لأن الفضل كان في مسألتنا[٦] بأن دلَّ لفظ المفسَّر على معنى، ثم دلَّ معناه على معنى آخر، وذلك لا يكون مع كون المعنى واحدًا ولا يتصور.

بيان هذا: أنه محال أن يقال: إن معنى «الشرجب» الذي هو المفسر يكون دليلاً على معنى تفسيره الذي هو «الطويل» على وزان قولنا: إن معنى: «كثير رماد القدر» يدل على معنى تفسيره الذي هو «كثير القرى» لأمرين: أحدهما: أنك لا تفسر «الشرجب» حتى يكون معناه مجهولاً عند السامع، ومحال أن يكون للمجهول دلالة. والثاني: أن المعنى في تفسيرنا «الشرجب» بالطويل أن نعلم السامع أن معناه هو معنى الطويل بعينه. وإن كان كذلك كان

---

(١) «حتى يكون» متصلة بأول الفقرة، أي: ولا يكون كذا وكذا... حتى يكون.

(٢) ووراء هذه الفقرة مغزى مهم، هو أن نحو: «هو كثير القرى» ليس له إلا دلالة واحدة ومعنى واحد، لكن هذا المعنى الأول يعد معنى ثانيًا في «هو كثير الرماد»، ولولا ذلك الفرق لم يتصور أن يكون «كثير الرماد» من دلالة معنى على معنى.

(٣) أي: مفردات اللغة.

(٤) مثل: لفظ «الشرجب».

(٥) ذلك في المفردات.

(٦) يقصد المسألة التي كان محور الحديث عليها في الكناية والاستعارة والتمثيل.

محالاً أن يقال: إن معناه هو معنى الطويل[١]؛ فاعرف ذلك.

وانظر إلى لَعِب الغفلة بالقوم وإلى ما رأوا في منامهم من الأحلام الكاذبة، ولو أنهم تركوا الاستنامة إلى التقليد، والأخذ بالهوينا وترك النظر، وأشعروا قلوبهم أن ها هنا كلامًا ينبغي أن يُصْغَى إليه، لعلموا ولعاد إعجابهم بأنفسهم في سؤالهم هذا وفي سائر أقوالهم عجبًا منها ومن تطويح الظنون بها.

وإذ بَانَ سقوط ما اعترض به القوم وفحش غلطهم، فينبغي أن تعلم أن ليست المزايا التي تجدها لهذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره، والمبالغة التي تُحِسُّها في أنفس المعاني[٢] التي يقصد المتكلم بخبره إليها، ولكنها في طريقة إثباته لها، وتقريره إياها، وأنك إذا سمعتهم يقولون: «إن من شأن هذه الأجناس أن تكسب المعاني مزية وفضلاً وتوجب لها شرفًا ونبلاً وأن تفخمها في نفوس السامعين، فإنهم لا يَعْنُون أنفس المعاني كالتي يقصد المتكلم بخبره إليها كالقرى والشجاعة والتردد في الرأي[٣]، وإنما يعنون إثباتها لما تثبت له ويخبَر بها عنه، فإذا جعلوا للكناية مزية على التصريح، لم يجعلوا تلك المزية في المعنى المكنى عنه، ولكن في إثباته للذي يثبت له، وذلك أنا نعلم أن المعاني التي يقصد الخبر بها لا تتغير في أنفسها بأن يُكْنَى عنها بمعانٍ سواها[٤]، ويترك أن تذكر بالألفاظ التي هي لها في اللغة، ومن هذا الذي يشك أن معنى طول القامة وكثرة القرى لا يتغيران بأن يكني عنهما بطول النجاد

---

(١) والنتيجة التي يسعى الشيخ إليها هي أنه لا فضل للمفسَّر على تفسيره في المفردات؛ لأن المعنى هو هو، ولا ينبغي أن يقاس مثله في النظم وفي الجمل الموحية أو المصورة خصوصًا، فإن المفسَّر يكون له فضل على تفسيره حتمًا، وبهذا يبطل زعم من لا يرى بينهما فرقًا في المعنى، وزعمه بأن مزية المفسَّر في لفظه لا في معناه.

(٢) أي: ليست المزية التي نجدها للكناية والاستعارة والتمثيل في ظاهر معنى اللفظ «المعنى الأول»، ولا في المبالغة الملحوظة في: «المعنى الثاني» الذي يقصد بالكلام، فنحو «كثير الرماد» ليست المزية في مجرد كثرة الرماد، ولا في كثير القرى، ولكن في طريقة إثبات المعنى، وقد سبق أن الشيخ يرد المزية إلى المعنى، وكان يقصد به صورة المعنى أو طريقة إثبات المعنى، وقد يدخل اللبس من تعدد إطلاقات المعنى على مفاهيم متعددة في الدلائل -قد يدخل اللبس من هذا الأمر على من ليست له خبرة بهذا السفر القيم.

(٣) أي: القرى المفهوم من «هو كثير الرماد»، والشجاعة المفهومة من «رأيت أسدًا...»... إلخ.

(٤) مثل: كثرة القرى، فهذا المعنى لا يتغير في ذاته عند الكناية عنه بكثرة الرماد؛ لأنه يظل كما هو، ولكن الذي يتغير هو طريقة إثباته.

وكثرة رماد القدر[١]، وتقدير التغيير فيهما يؤدي إلى أن لا تكون الكناية عنهما، ولكن عن غيرهما.

وقد ذكرت هذا في صدر الكتاب[٢]، وذكرت أن السبب في أن كان يكون للإثبات- إذا كان من طريق الكناية- مزية[٣] لا تكون إذا كان من طريق التصريح أنك إذا كنيت عن كثرة القرى بكثرة رماد القدر كنت قد أثبت كثرة القرى بإثبات شاهدها ودليلها[٤]، وما هو علم على وجودها، وذلك لا محالة يكون أبلغ من إثباتها بنفسها، وذلك لأنه يكون سبيلها حينئذٍ سبيل الدعوى تكون مع شاهد. وذكرت أن السبب في أن كانت الاستعارة أبلغ من الحقيقة، أنك إذا ادعيت للرجل أنه أسد بالحقيقة كان ذلك أبلغ وأشد في تسويته بالأسد في الشجاعة، ذاك لأنه محال أن يكون من الأسود، ثم لا تكون له شجاعة الأسود، وكذلك الحكم في التمثيل، فإذا قلت: «أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى» كان أبلغ في إثبات التردد له من أن تقول: «أنت كمن يقدِّم رجلاً ويؤخِّر أخرى».

[مزية الاستعارة ليست هي المبالغة في التشبيه]

واعلم أنه قد يهجس في نفس الإنسان شيء يظن من أجله أنه ينبغي أن يكون الحكم في المزية التي تحدث بالاستعارة أنها تحدث في المثبت[٥] دون الإثبات، وذلك أن تقول: إنا إذا

---

(١) أي أن المعنى لا يتغير بالكناية أبدًا، ولا مجال للشك في هذا؛ لأن اعتقاد غير هذا يعني أن كثرة رماد القدر كناية عن شيء آخر غير الكرم وكثرة القرى.

(٢) هذه الجملة تدل على وعي الشيخ بما يكرره، وأن ذلك التكرار لم يكن غفلة منه، ولكنه يعيد ليضيف ما يناسب السياق الجديد.

(٣)«مزية» اسم «يكون» قبلها.

(٤) فكثرة الرماد دليل على كثرة القرى، وهذه العلاقة مستنبطة من مراعاة الصلة بين المعنى المكني عنه والمعنى الأول للفظ، وهذه طريقة إثبات المعنى التي تعني أيضًا المعنى مصورًا بصورة دالة عليه، ومسألة الدعوى والدليل مسألة تقريبية، وعبارة الشيخ عقب هذا تدل على أن ليست الكناية هي نفسها الدعوى والدليل، ولكنها تكون مثل هذا، يقول: «يكون سبيلها سبيل الدعوى تكون مع شاهد». فلا معنى إذن لتعلق بعض المحدثين بمسألة الدعوى والدليل، وأنها تجعل العلاقة في الكناية منطقية.

(٥) لا يقصد الشيخ بالمثبت: المسند النحوي بدليل استشهاده لكلامه بنحو: «رأيت أسدًا»، ولكنه يقصد به الشبه أو المعنى الذي من أجله نستعير الأسد للرجل الشجاع، وهو الذي تكون فيه المبالغة، فالمزية لا تكون فيه، ولكن تكون في الإثبات أي: جملة الاستعارة وصورتها ونظمها الذي يحدث في النفس هزةً وتأثيرًا.

نظرنا إلى الاستعارة وجدناها إنما كانت أبلغ من أجل أنها تدل على قوة الشبه، وأنه قد تناهى إلى أن صار المشبه لا يتميز عن المشبه به في المعنى الذي من أجله شبه به، وإذا كان كذلك كانت المزية الحادثة بها حادثة في الشبه، وإذا كانت حادثة في الشبه كانت في المثبت دون الإثبات.

والجواب عن ذلك أن يقال: إن الاستعارة لعمري تقتضي قوة الشبه، وكونه بحيث لا يتميز المشبه عن المشبه به، ولكن ليس ذاك سبب المزية، وذلك لأنه لو كان ذاك سبب المزية لكان ينبغي إذا جئت به صريحًا فقلت: «رأيت رجلاً مساويًا للأسد في الشجاعة وبحيث لولا صورته لظننت أنك رأيت أسدًا»، وما شاكل ذلك من ضروب المبالغة أن تجد لكلامك المزية التي تجدها لقولك: «رأيت أسدًا»، وليس يخفى على عاقل أن ذلك لا يكون[1].

فإن قال قائل: إن المزية من أجل أن المساواة تُعلم في «رأيت أسدًا» من طريق المعنى، وفي «رأيت رجلاً مساويًا للأسد» من طريق اللفظ قيل: قد قلنا فيما تقدم، إنه محال أن يتغير حال المعنى في نفسه بأن يكنى عنه بمعنى آخر، وأنه لا يتصور أن يتغير معنى طول القامة بأن يكنى عنه بطول النجاد، ومعنى كثرة القرى بأن يكني عنه بكثرة الرماد، وكما أن ذلك لا يتصور فكذلك لا يتصور أن يتغير معنى مساواة الرجل الأسد في الشجاعة بأن يكنى عن ذلك ويدل عليه بأن تجعله «أسدًا»، فأنت الآن إذا نظرت إلى قوله:

فأَسْبَلَتْ لؤلؤًا من نرجس وسقتْ وردًا وعضَّتْ على العُنَّاب بالبَرَدِ[2]

(١) أي: لو كانت المزية في قوة الشبه والمبالغة فيه لما كان هناك فرق بين التشبيه الصريح المبالغ فيه وبين الاستعارة، وذلك ما لا يكون.

(٢) البيت للوأواء الدمشقي يصف فتاة جميلة تبكي، فانشغل بجمالها اللافت عما يثيره البكاء من أسي، وظل يصف ذلك الجمال حتى الدموع صارت في موطن الجمال لؤلؤًا، وصارت العيون نرجسًا، والخدود وردًا تسقيه تلك الدموع اللؤلؤية، وصارت أسنانها من شدة البياض بَرَدًا، «حبات بيضاء صافية تنزل مع المطر» وهي تعض بها من الحسرة على أصابعها البضة الحمراء والتي تخيلها عنابًا، وكلُّ هذا على سبيل الاستعارة.

ويرى الشيخ أن جمال تلك الاستعارات ليس في كلِّ استعارة على حدة مهما بلغت درجة المبالغة في التشبيه والمساواة بين الطرفين، ولكن المزية فيما تحدثه تلك الاستعارات من تأثير نفسي يعود إلى طريقة نظمها وتناسقها وشدة تلاحم أجزائها، وهذا من التصوير البديع إذا لاحظنا ما في تلك الاستعارات من مراعاة النظير، وهذا البيت لم يعجب الدكتور شوقي ضيف وغيره، مع ما فيه من دلالة على التدقيق في تفاصيل الجمال الحالم الخاشع بسبب الأسى والبكاء، فذلك مما يستهوي الشعراء، وحكم الأذواق لا يتفق على كلِّ حال.

فرأيته قد أفادك أن الدمع كان لا يَخْرِمُ [لا ينقص] من شبه اللؤلؤ، والعين من شبه النرجس شيئًا، فلا تحسبن أن سبب الحسن الذي تراه فيه، والأريحية التي تجدها عنده أنه أفادك ذلك فحسب، وذاك أنك تستطيع أن تجيء به صريحًا فتقول: فأسبلت دمعًا كأنه اللؤلؤ بعينه من عين كأنها النرجس حقيقة، ثم لا ترى من ذلك الحسن شيئًا، ولكن اعلم أن سبب أن راقك وأدخل الأريحية عليك أنه أفادك في إثبات شدة الشبه مزية، وأوجدك فيه خاصة قد غرز في طبع الإنسان أن يرتاح لها، ويجد في نفسه هزة عندها.

وهكذا حكم نظائره كقول أبي نواس:

تبكي فتذري الدُّرَّ عن نرجس وتلْطِمُ الوردَ بعُنَّابِ(١)

وقول المتنبي:

بدتْ قمرًا ومالتْ خُوطَ بانٍ وفاحتْ عَنبرًا ورنتْ غزالا(٢)

[حسن الاستعارة يزداد بطريقة خاصة في التأليف تخفي التشبيه]

واعلم أن من شأن الاستعارة أنك كلما زدت إرادتك التشبيه إخفاءً، ازدادت الاستعارة حسنًا، حتى إنك تراها أغرب ما تكون إذا كان الكلام قد أُلف تأليفًا إن أردت أن تفصح فيه

---

(١) يقال في هذا البيت مثل ما قيل في الذي قبله، فهو شاهد على أن حسن الاستعارة ليس في قوة المشابهة أو المبالغة في ادعاء مساواة الدمع بالدر أو العيون بالنرجس، وليس في مساواة الخد بالورد، أو مساواة الأصابع بالعناب، وإنما الميزة فيما تحدثه تلك الاستعارات من تأثير يعود إلى طريقة نظمها وائتلافها، وقد يؤخذ على الشاعر ذكره الدمع واللطم في موطن الجمال، وهو نقد الذي لا يُعْنَى بواقع الشاعر؛ إذ انحصر تركيزه في ذلك الجمال، فالتقط الصورة كما هي وبما فيها من دموع ولطم.

(٢) بُني هذا البيت على الاستعارة عند الشيخ بحسب ما يراه ذوقه وطبعه، ورؤيته لإحساس الشاعر وهي أشياء احتكم إليها في النهاية للفصل بين التشبيه والاستعارة، وهو يرى أن حسن هذه الاستعارات لا يرجع إلى قوة المشابهة أو المبالغة في مساواة الطرفين، ولكن يرجع إلى طريقة إثباتها ونظمها الذي يحدث في النفس هزةً وتأثيرًا، ومن ذلك ما تراه من اتساق وحسن ترتيب بحيث يعكس الواقع، فلقد بدت تنشر النور كما ينشره القمر إذا بدا، ولما مشت وتحركت كانت في تثنيها غصن بانٍ، وفي رائحتها عنبرًا، حتى إذا اقتربت رنت أي: نظرت بطرف عينها حياءً أو حذرًا ووجلاً حتى لا تستطيع أن تفرق بينها وبين الغزال، ولعل وقوع المشبه به حالاً وإضمار المشبه هو الذي جعل الشيخ يلتفت إلى رقي إحساس الشاعر، فيحكم بالاستعارة، لكن المتأخرين عدوها من التشبيه المتعدد المفروق بالنظر إلى أن المشبه ركن أساس في الجملة، فهو معدود معتبر، ولو كان ضميرًا مستترًا، كما في قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾.

بالتشبيه خرجت إلى شيء تعافه النفس ويلفظه السمع، ومثال ذلك قول ابن المعتز:

أثمـــرتْ أغصـــانُ راحتِـــه لِجَنَـــاةِ الحُســـنِ عُنَّابـــا[١]

ألا ترى أنك لو حملت نفسك على أن تظهر التشبيه وتفصح به احتجت إلى أن تقول: «أثمرت أصابع يده التي هي كالأغصان لطالبي الحسن شبيه العناب من أطرافها المخضوبة»، وهذا ما لا تخفى غثاثته، من أجل ذلك كان موقع العناب في هذا البيت أحسن منه في قوله:

وعضَّـــتْ عـــلى العُنَّـــاب بـــالبَرَدِ[٢]

وذاك أن إظهار التشبيه فيه لا يقبح هذا القبح المفرط؛ لأنك لو قلت: «وعضت على أطراف أصابع كالعناب بثغر كالبرد» كان شيئًا يتكلم بمثله، وإن كان مرذولاً، وهذا موضع لا يتبين سره إلا من كان مُلْهَبَ الطبع حاد القريحة، وفي الاستعارة علمٌ كثيرٌ ولطائف معانٍ، ودقائق فروق، وسنقول فيها إن شاء الله في موضع آخر[٣].

---

(١) الاستعارة في هذا البيت تستمد حسنها من موقعها في صورة مركبة من أجزاء متصلة، حتى تجد تلك الاستعارة «عنابًا» متممة في تفاعل وتجاوب لتلك الصورة المركبة، فلقد جعل أصابع تلك المرأة أغصانًا تثمر ذلك العناب، أي أن استعارة الأغصان للأصابع أدى إلى استعارة العناب لأطراف تلك الأصابع البضة الحمراء، ولن يكون جناة الحسن إلا الشاعر وأمثاله؛ إذ يجني بعينيه وإحساسه وخياله، ويتذوق من ذلك ما شاء له التذوق، وناهيك عن وقوع «عنابًا» في نهاية البيت، مما يتيح له أن يفرغ إحساسه الظامئ في ذلك الامتداد الصوتي الواقع في نهاية الكلمة.

وقد استشهد به الشيخ على أن حسن الاستعارة يزداد بطريقة خاصة في التأليف تُخفي التشبيه، حتى لو أردت أن تفصح عنه، وأن تحل عرى الاستعارة خرجت إلى شيء تعافه النفس وتمجه الأذن.

(٢) هذا جزء من بيت الوأواء السابق، والذي استشهد الشيخ به على أن مزية الاستعارة ليس للفظ الاستعارة وليس للمبالغة في قوة الشبه والمساواة بين الطرفين، وإنما تكمن مزيتها في طريقة النظم وكيفية إثبات المعنى، وما يترتب على ذلك من تأثير لا يحدث بالتشبيه مهما كانت درجة المبالغة فيه، وهنا يستشهد على أن الاستعارة في «العناب» وإن كانت حسنة، فإن استعارة ابن المعتز أكثر حسنًا، مع أن اللفظ واحد، وهذا يدل على دخل الموقع والتأليف، فبطريقة خاصة في التأليف صعب التصريح بالتشبيه، وكلما خفي التشبيه كان ذلك دليلاً على قوة الاستعارة وزيادة حسنها، وهذا واضح في: «أثمرت أغصان راحته -لجناة الحسن عنابًا» بخلاف «عضت على العناب بالبرد؛ إذ يمكن التصريح بالتشبيه، والشيخ يعول في إدراك ذلك الفرق على الطبع الملهب والقريحة الحادة، ومن الواضح أن الموازنات هي المحك الحقيقي لبروز الخبرة النقدية.

(٣) بهذه الفقرة ينتهي حديث الشيخ عن القسم الأول للمزية، وهو الذي عزى السابقون الحسن فيه للفظ، وقد ناقشه الشيخ في ضوء أجناس يقوى الوهم أن الحسن فيها للفظ، وهي الكناية والاستعارة والتمثيل.

[القسم الثاني الذي تُعزى المزية فيه للنظم]

واعلم أنا حين أخذنا في الجواب عن قولهم: «إنه لو كان الكلام يكون فصيحًا من أجل مزية تكون في معناه لكان ينبغي أن يكون تفسيره فصيحًا مثله»، قلنا: «إن الكلام الفصيح ينقسم قسمين، قسم تُعزى المزية فيه إلى اللفظ، وقسم تُعزى فيه إلى النظم»، وقد ذكرنا في القسم الأول من الحجج ما لا يبقى معه لعاقل -إذا هو تأملها- شكٌّ في بطلان ما تعلقوا به من أنه يلزمنا في قولنا: «إن الكلام يكون فصيحًا من أجل مزية تكون في معناه» أن يكون تفسير الكلام الفصيح فصيحًا مثله[1]، وأنه تهوُّس منهم، وتقحُّم في المحالات.

وأما القسم الذي تُعزى فيه المزية إلى النظم، فإنهم إن ظنوا أن سؤالهم الذي اغتروا به يتجه لهم فيه كان أمرهم أعجب، وكان جهلهم في ذلك أغرب، وذلك أن النظم كما بيَّنا إنما هو توخي معاني النحو وأحكامه وفروقه ووجوهه، والعمل بقوانينه وأصوله، وليست معاني النحو معاني ألفاظ، فيتصوَّر أن يكون لها تفسير[2].

وجملة الأمر أن النظم إنما هو أن «الحمد» من قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ مبتدأ، و«لله» خبره، و«رَبِّ» صفة لاسم الله تعالى ومضاف إلى «الْعَالَمِينَ»، و«الْعَالَمِينَ» مضاف إليه، و«الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» صفتان كالرب، و«مالك» من قوله: «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» صفة أيضًا، ومضاف إلى «يوم»، و«يَوْم» مضاف إليه «الدِّينِ»، و«إِيَّاكَ» ضمير اسم الله تعالى، وهو ضمير يقع موقع الاسم إذا كان الاسم منصوبًا، معنى ذلك أنك لو ذكرت اسم الله مكانه لقلت:

---

(١) ووجه بطلان قولهم: «إن تفسير الكلام الفصيح يكون فصيحًا مثله» يتلخص في أن تفسير الكلام الفصيح مهما بالغت فيه لن يؤدي الخاصية الموجودة في الكلام الفصيح نفسه، وهي خاصية في صورة الكلام وكيفية إثبات معناه -كما في الكناية والتمثيل والاستعارة- فقد غُرِز في طبع الإنسان أن يتلقاه بالقبول والارتياح، ففي قول امرئ القيس:

وقد أغتدي والطيرُ في وُكُناتها ... بمنجرد قِيدِ الأوابدِ هيكل

ومهما اجتهدت في تفسير الاستعارة في «قيد الأوابد»، فهل يصل تفسيرك إلى مستوى الاستعارة، وهل يؤدي خاصيتها وقدرتها على إثارة الدفين من الارتياح، فلا مفر من التسليم برد المزية إلى المعنى أي كيفية تصويره وإثباته.

(٢) أي: إن ظنوا في النظم مثل ما ظنوا في اللفظ، فقالوا: إن تفسير النظم الفصيح يكون فصيحًا مثله لكان أشد في البطلان؛ لأن النظم توخي معاني النحو، يعني: لكل نظم طريقة وخصوصية في ترتيب الكلمات، فمن المستحيل أن يكون تفسير النظم الفصح فصيحًا مثله.

«الله نعبد»، ثم إن «نَعْبُدُ» هو المقتضي معنى النصب فيه، وكذلك حكم «وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ». ثم إن جملة «وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» معطوف بـ«الواو» على جملة «إِيَّاكَ نَعْبُدُ»، و«الصِّرَاطَ» مفعول، و«المُسْتَقِيمَ» صفة للصراط، و«صِرَاطَ الَّذِينَ» بدل من «الصِّرَاطَ المُسْتَقِيمَ»، و«أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» صلة الذين، و«غَيْرِ المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» صفة «الَّذِينَ»، و«الضَّالِّينَ» معطوف على «المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ»[(١)].

فانظر الآن هل يتصور في شيء من هذه المعاني أن يكون معنى اللفظ[(٢)]؟ وهل يكون كون «الحَمْدُ» مبتدأ معنى لفظ «الحمد»؟ أم يكون كون «رَبِّ» صفة وكونه مضافًا إلى «العَالَمِينَ» معنى لفظ «الرب»؟

قد بطل الآن من كل وجه وكل طريق أن تكون الفصاحة وصفًا للفظ من حيث هو لفظ ونطق لسان، وإذا كان هذا صورة الحال وجملة الأمر، ثم لم تر القوم تفكروا في شيء مما شرحناه بحال، ولا أخطروه لهم ببال، بَانَ وظهر أنهم لم يأتوا الأمر من بابه، ولم يطلبوه من معدنه، ولم يسلكوا إلى طريقه، وأنهم لم يزيدوا على أن أوهموا أنفسهم وهمًا كاذبًا أنهم قد أبانوا الوجه الذي به كان القرآن معجزًا[(٣)]، والوصف الذي به بَانَ من كلام المخلوقين، من غير أن

(١) إذا تأملنا وجدنا أن هذا ليس هو المعنى الدقيق لتوخي معاني النحو، وإنما هو إعراب، وقد سبق أن نفي الشيخ أن تكون معاني النحو هي نفس الإعراب، ولكنها ما يترتب على الإعراب من معانٍ ووجوه مثل ما يترتب على الفعل والفاعل والمفعول في «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» من وقوع العبادة من العباد وتوجهها إلى ربِّ العباد وحده، فلا يعبدون غيره... إلخ، ولكن ما قاله الشيخ هنا جاء على سبيل التسامح وتقريبًا سريعًا للفكرة في هذا السياق، وهي أن معاني النحو ليست هي معاني الألفاظ المفردة، ولكنها طريقة خاصة في ضم الكلمات وترتيبها.

(٢) يعني: هل يتصوَّر في شيء من هذه المعاني النحوية أن تكون معنى معجميًّا للفظ.

(٣) يقصد بكل هذا القاضي عبد الجبار، وإذا رجعت إلى كتابه «المغني» وجدت عبارته: «إن المعاني لا يقع فيها تزايد وإذن فيجب أن يكون التزايد عند الألفاظ» [المغني (١٦/ ٢٠٠)]، وقارن بين نص هذه العبارة في الدلائل وبين ما جاءت عليه في كتاب «المغني» لتجد الفرق ظاهرُه يسير، ولكنه لعمري كبير، فما جاء في نص الدلائل يعني أن الألفاظ نفسها تتزايد، ونص المغني لا يعني ذلك أبدًا، ولكن يعني أن المعاني لا تتزايد من ذات نفسها، ولكن تتزايد وتتكاثر عند ذكر الألفاظ وضمها على طريقة مخصوصة، فالتزايد والتكاثر في النهاية يكون للمعاني، ولكن عند ذكر الألفاظ بطريقة مخصوصة في ضمها أو نظْمها، كما تدل عليه عبارة القاضي الثانية: «إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلم، وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة» [المغني (١٦/ ١٩٩)]. ونحن نحسنُ الظن بعلمائنا جميعًا، ولكن ربما نقلت عبارة عبد الجبار لعبد القاهر محرفة ففهم منها ما فهم، ومما لا شكَّ فيه أن تلك العبارة لو نقلت لعبد القاهر كما هي في المغني لأنصف صاحبها ولأراح واستراح من كل هذا العناء.

يكونوا قد قالوا فيه قولاً يَشفي من شاكٍّ غليلاً، ويكون على علمٍ دليلاً، وإلى معرفة ما قصدوا إليه سبيلاً.

واعلم أنه إذا نظر العاقل إلى هذه الأدلة فرأى ظهورها، استبعد أن يكون قد ظنَّ ظانٌّ في الفصاحة أنها من صفة اللفظ صريحًا، ولعمري إنه لكذلك ينبغي إلا أنا إنما ننظر إلى جِدِّهم وتشددهم وبَتِّهم الحكم «بأن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ»، فلئن كانوا قد قالوا «الألفاظ» وهم لا يريدون أنفسها، وإنما يريدون لطائف معانٍ تفهم منها، لقد كان ينبغي أن يُتبعوا ذلك من قولهم ما يُنبئ عن غرضهم، وأن يذكروا أنهم عنوا بالألفاظ ضربًا من المعنى، وأن غرضهم مفهومٌ خاصٌّ.

[النظم نظم معانٍ]

هذا، وأمر النظم في أنه ليس غير توخي معاني النحو فيما بين الكلم، وأنك ترتب المعاني أولاً في نفسك، ثم تحذو على ترتيبها الألفاظ في نطقك، وأنا لو فرضنا أن تخلو الألفاظ من المعاني لم يتصور أن يجب فيها نظم وترتيب -في[1] غاية القوة والظهور، ثم ترى الذين لهجوا بأمر اللفظ قد أبوا إلا أن يجعلوا النظم في الألفاظ. ترى الرجل منهم يرى ويعلم أن الإنسان لا يستطيع أن يجيء بالألفاظ مرتبة إلا من بعد أن يفكر في المعاني ويرتبها في نفسه على ما أعلمناك، ثم تفتشه فتراه لا يعرف الأمر بحقيقته، وتراه ينظر إلى حال السامع، فإذا رأى المعاني لا تقع مرتبة في نفسه إلا من بعد أن تقع الألفاظ مرتبة في سمعه[2]، نسي حال نفسه، واعتبر حال من يسمع منه[3]، وسبب ذلك قِصَر الهمة، وضعف العناية وترك النظر والأنس بالتقليد، وما يغني وضوح الدلالة مع من لا ينظر فيها، وإن الصبح ليملأ الأفق، ثم لا يراه النائم ومن قد أطبق جفنه.

---

(١) «في غاية القوة والظهور» خبر «وأمر النظم في أنه...».

(٢) هذه فكرة ترددت عند الشيخ أكثر من مرة، وكان يمكن أن تكون حلاً لإشكال النظم بين عَدِّة نظم معانٍ أو نظم ألفاظ؛ إذ يمكن أن تتعدد الرؤى بتعدد الاعتبارات، فيكون نظم معانٍ باعتبار المتكلم الذي يفكر أولاً ويرتب المعاني في نفسه، ثم تأتي الألفاظ مرتبة في نطقه على حذو ترتيبها في نفسه، ويكون النظم نظم ألفاظ باعتبار المستمع الذي لا تقع المعاني مرتبة في نفسه إلا من بعد أن تقع الألفاظ مرتبة في سمعه؛ لأن أذنه تتلقى أولاً.

(٣) فالإنسان إذا اعتبر حال نفسه حين يكون متكلمًا يجد النظم نظم معانٍ، وإذا اعتبر حاله مع غيره حين يكون مستمعًا يجد غير ذلك.

[غموض كلام العلماء عن «علم الفصاحة»]

واعلم أنك لا ترى في الدنيا علمًا قد جرى الأمر فيه بَدِيئًا وأخيرًا على ما جرى عليه في «علم الفصاحة والبيان»(١).

أما البدء، فهو أنك لا ترى نوعًا من أنواع العلوم إلا وإذا تأملت كلام الأولين الذين علَّموا الناس وجدت العبارة فيه أكثر من الإشارة، والتصريح أغلب من التلويح، والأمر في «علم الفصاحة» بالضد من هذا، فإنك إذا قرأت ما قاله العلماء فيه وجدت جُلَّه أو كله رمزًا ووحيًا وكنايةً وتعريضًا، وإيماءً إلى الغرض من وجه لا يفطن له إلا من غلغل الفكر وأدق النظر، ومن يرجع من طبعه إلى ألمعية يقوى معها على الغامض، ويصل بها إلى الخفي، حتى كأن بَسْلاً(٢) حرامًا أن تتجلي معانيهم سافرة الأوجه لا نقاب لها، وبادية الصفحة لا حجاب دونها، وحتى كأن الإفصاح بها حرام، وذكرها إلا على سبيل الكناية والتعريض غير سائغ.

وأما الأخير، فهو أنا لم نر العقلاء قد رضوا من أنفسهم في شيء من العلوم أن يحفظوا كلامًا للأولين ويتدارسوه، ويكلم به بعضهم بعضًا من غير أن يعرفوا له معنى، ويقفوا منه على غرض صحيح، ويكون عندهم إن يُسألوا عنه بيان وتفسير -إلا علم الفصاحة(٣)، فإنك ترى طبقات من الناس يتداولون فيما بينهم ألفاظًا للقدماء وعبارات من غير أن يعرفوا لها معنى أصلاً أو يستطيعوا -إن يسألوا عنها- أن يذكروا لها تفسيرًا يصحُّ(٤).

[أمثلة لغموض عباراتهم في «علم الفصاحة»]

فمن أقرب ذلك أنك تراهم يقولون إذا هم تكلموا في مزية كلام على كلام: «إن ذلك يكون بجزالة اللفظ»، وإذا تكلموا في زيادة نظم على نظم: «إن ذلك يكون لوقوعه على طريقة

(١) كان هذا أول إطلاق لـ«علم البيان» قديمًا.
(٢) بسلاً: ممنوعًا.
(٣) أي: لم نر العقلاء يتدارسون كلامًا للأولين ويحفظون من غير معرفة معناه إلا علم الفصاحة.
(٤) حاصل هذا شكوى الشيخ من أمرين يتصلان بعلم الفصاحة:
الأول: غموض حديث العلماء عن علم الفصاحة والبيان حتى لا يفطن لمرادهم إلا من غلغل الفكر وأدق النظر.
الثاني: جريهم على التقليد في ترديد كلام الأولين في هذا الباب من غير أن يفهموا له معنى، ومن البيِّن أن بين هذين الإشكالين صلة، فإن من يحفظ كلام الأولين من غير محاولة فهمه وإعمال الفكر فيه لا يكون حديثه إلا غامضًا خفيًا؛ لأن الفكرة لم تشرق في عقله حتى يُضيء بها تعبيره.

مخصوصة وعلى وجه دون وجه»، ثم لا تجدهم يفسرون الجزالة بشيء، ويقولون[١] في المراد بالطريقة والوجه ما يَحْلَى منه السامع بطائل، ويقرءون في كتب البلغاء ضروب كلام قد وصفوا «اللفظ» فيها بأوصاف يعلم ضرورة أنها لا ترجع إليه من حيث هو لفظ ونطق لسان وصدى حرف، كقولهم: «لفظ متمكن غير قلق ولا ناب به موضعه، وإنه جيد السبك صحيح الطابع، وأنه ليس فيه فضل عن معناه»، وكقولهم: «إن من حق اللفظ أن يكون طبقًا للمعنى، لا يزيد عليه ولا ينقص عنه»، وكقول بعض من وصف رجلاً من البلغاء: «كانت ألفاظه قوالب لمعانيه»، هذا إذا مدحوه، وقولهم إذا ذموه: «هو لفظ معقد، وإنه بتعقيده قد استهلك المعنى» وأشباه لهذا، ثم[٢] لا يخطر ببالهم أنه يجب أن يطلب لما قالوه معنى، وتُعْلَم له فائدة، ويُجَشَّم فيه فكر، وأن يعتقد على الجملة أقل ما في الباب أنه كلام لا يصح حمله على ظاهره، وأن يكون المراد باللفظ فيه نطق اللسان.

[مناقشة أشياء وصف بها اللفظ]

فالوصف بالتمكن والقلق في اللفظ محال، فإنما يتمكن الشيء ويقلق إذا كان شيئًا يثبت في مكان، والألفاظ حروف لا يوجد منها حرف حتى يعدم الذي كان قبله[٣]. وقولهم: «متمكن» أو «قلق» وصف للكلمة بأسرها، لا حرفٍ حرفٍ منها.

ثم إنه لو كان يصح في حروف الكلمة أن تكون باقية بمجموعها لكان ذلك فيها محالاً أيضًا، من حيث إن الشيء إنما يتمكن ويقلق في مكانه الذي يوجد فيه، ومكان الحروف إنما هو الحلق والفم واللسان والشفتان، فلو كان يصح عليها أن توصف بأنها تتمكن وتقلق لكاد يكون ذلك التمكن، وذلك القلق منها في أماكنها من الحلق والفم واللسان والشفتين[٤].

وكذلك قولهم: «لفظ ليس فيه فضل عن معناه»، محال أن يكون المراد به اللفظ؛ لأنه

(١) أي: ولا يقولون، لأن المعطوف على المنفي يكون منفيًا، وعدم إعادة حرف النفي جائز إذا أُمن اللبس.
(٢) «ثم لا يخطر» معطوف على: «ويقرءون في كتب البلغاء...».
(٣) وذلك يظهر عند النطق المتمهِّل.
(٤) حاصل هذا: أن أي لفظ ليس جسمًا ماديًّا يشغل حيزًا من المكان حتى يوصف بالقلق أو التمكن، ولكن اللفظ يتكون من حروف وأصوات تظهر عند النطق، فإذا كان يمكن أن يوصف مجموع اللفظ بالقلق أو التمكن، فذلك إنما يكون لمواضع أعضاء النطق.

ليس ها هنا اسم أو فعل أو حرف يزيد على معناه أو ينقص عنه، كيف وليس بالذَّرْع[١] وضعت الألفاظ على المعاني.

وإن اعتبرنا المعاني المستفادة من الجمل فكذلك، وذلك أنه ليس ها هنا جملة من مبتدأ وخبر أو فعل وفاعل يحصل بها الإثبات أو النفي أتم أو أنقص مما يحصل بأخرى، وإنما فضل اللفظ على المعنى: أن تزيد الدلالة بمعنى على معنى، فتُدْخِل في أثناء ذلك شيئًا لا حاجة بالمعنى المدلول عليه إليه[٢]، وكذلك السبيل في «السبك والطابع» وأشباهها، لا يحتمل شيء من ذلك أن يكون المراد به اللفظ من حيث هو لفظ.

[استحكام رأيهم في اللفظ]

فإن أردت الصدق، فإنك لا ترى في الدنيا شأنًا أعجب من شأن الناس مع اللفظ، ولا فساد رأيٍ مازج النفوس وخامرها واستحكم فيها وصار كإحدى طبائعها من رأيه في اللفظ، فقد بلغ من ملكته[٣] لهم وقوته عليهم أن تركهم وكأنهم إذا نوظروا فيه أخذوا عن أنفسهم، وغيبوا عن عقولهم، وحيل بينهم وبين أن يكون لهم فيما يسمعونه نظر، ويرى لهم إيراد في الإصغاء وصَدَرٌ[٤]، فلست ترى إلا نفوسًا قد جعلت ترك النظر دأبها، ووصلت بالهوينا أسبابها، فهي تغتر بالأضاليل، وتتباعد عن التحصيل، وتلقي بأيديها إلى الشبه، وتسرع إلى القول المموَّه.

ولقد بلغ من قلة نظرهم أن قومًا منهم لما رأوا الكتب المصنفة في اللغة قد شاع فيها أن توصف الألفاظ المفردة بالفصاحة، ورأوا أبا العباس ثعلبًا قد سمَّى كتابه «الفصيح» مع أنه لم

---

(١) الذَّرع: يعني به القياس بالذِّراع، واللفظ المفرد لا يزيد عن معناه ولا ينقص إلا إذا استعمل في كلام فصيح، فقد يكتسب من التركيب ظلالاً وإيحاءات معنوية زائدة عن المعنى اللغوي، والذي سمَّاه السيوطي بالفرائد [في معترك الأقران] هو من هذا النوع.

(٢) يعني: الأصل في الجملة التامة ألا يزيد على معناها، ويرى الشيخ بأنه ليس لزيادة اللفظ على المعنى إلا معنى واحد أو وسيلة واحدة هي «أن تزيد الدلالة بمعنى على معنى» أي: تزيد دلالة اللفظ عن المعنى المقصود معنى آخر لا حاجة إليه، وبناءً على هذا لا يمكن القول بأن «زيادة اللفظ على المعنى» تعني أن هناك ألفاظًا في الجملة زائدة عن الحاجة أو ألفاظًا ليس لها معنى.

(٣) «ملكته» أي: تحكمه وسيطرته.

(٤) «إيراد في الإصغاء وصدر» من ورد الماء وصدر عنه أي: انصرف، والجملة كناية عن استمرار الصمت وطول الإصغاء بسبب العجز عن الكلام وقلة النظر والمعرفة.

يذكر فيه إلا اللغة والألفاظ المفردة، وكان محالاً إذا قيل: إن «الشَّمَع» بفتح الميم أفصح من «الشَّمْع» بإسكانه، أن يكون ذلك من أجل المعنى؛ إذ ليس تفيد الفتحة في الميم شيئًا في الذي سمِّي به- سبق إلى قلوبهم[1] أن حكم الوصف بالفصاحة أينما كان وفي أي شيء كان أن لا يكون له مرجع إلى المعنى البتة، وأن يكون وصفًا للفظ في نفسه[2]، ومن حيث هو لفظ ونطق لسان، ولم يعلموا أن المعنى في وصف الألفاظ المفردة بالفصاحة أنها في اللغة أثبت[3]، وفي استعمال الفصحاء أكثر، أو أنها أجرى على مقاييس اللغة والقوانين التي وضعوها، وأن الذي هو معنى «الفصاحة» في أصل اللغة هو الإبانة عن المعنى بدلالة قولهم: «فصيح» و«أعجم»، وقولهم: «أفصح الأعجمي» و«فصح اللحَّان» و«وأفصح الرجل بكذا» إذا صرَّح به، وأنه لو كان وصفهم الكلمات المفردة بالفصاحة من أجل وصف هو لها من حيث هي ألفاظ ونطق لسان، لوجب إذا وُجِدتْ كلمة يقال: إنها كلمة فصيحة على صفة اللفظ أن لا توجد كلمة على تلك الصفة إلا وجب لها أن تكون فصيحة، وحتى يجب إذا كانت «فَقِهْتُ الحديثَ» بالكسر أفصح منه بالفتح أن يكون سبيل كل فعل مثله في الزِّنة أن يكون الكسر فيه أفصح من الفتح.

ثم إن فيما أودعه ثعلب كتابه ما هو أفصح من أجل أن لم يكن فيه حرف كان فيما جعله أفصح منه[4]، مثل «أن» و«وقفت» أفصح من «أوقفت»، أفترى أنه حدث في «الواو» و«القاف» و«الفاء» بأن لم يكن معها الهمزة فضيلة وجب لها أن تكون أفصح؟ وكفى برأي هذا مؤدَّاه تهافتًا وخطلاً.

(١) «سبق إلى قلوبهم» جواب «لما» في قوله قبل: «لما رأوا الكتب المصنفة...».

(٢) أي: من أدلة قلة النظر وفهم كلام الأولين على غير وجهه أنه لما ألف ثعلب كتابه «الفصيح»، وكان أكثر ما فيه لا يتعلق بالمعاني التركيبية؛ لأنه في مفردات اللغة -سبق إلى قلوب هؤلاء أن الوصف بالفصاحة مهما كان وأينما كان لا يعود للمعاني، وأنه ليس إلا وصفًا للألفاظ بذاتها.

(٣) أي: ولم يعلم هؤلاء أن مغزى الأولين في وصف الألفاظ المفردة بالفصاحة لم يكن لمجرد كونها ألفاظ، ولكن لأشياء أخرى مثل كونها في اللغة أثبت... إلخ، ثم إننا لو عدنا لمعنى الفصاحة في اللغة لوجدناها لمعنى الإبانة، وليس لما يذهب هؤلاء اللفظيين إليه.

(٤) يعني كان مما أورده ثعلب ما هو أفصح من أجل أن لم يكن فيه حرف وُجِد فيما دونه في الفصاحة، وعبارة الشيخ لا تفهم إلا بهذا بالتفسير ومع هذا التعديل بدليل ما استشهد به، مثل: «وقفت» أفصح من «أوقفت»، وهذا مما رأى فيه عبد القاهر مغمزًا.

وجملة الأمر أنه لا بدَّ لقولنا «الفصاحة» من معنى يُعرف، فإن كان لذلك المعنى وصفًا في ألفاظ الكلمات المفردة، فينبغي أن يشار لنا إليه، وتوضع اليد عليه.

ومن أبين ما يدل على قلة نظرهم أنه لا شبهة على من نظر في كتاب[١] تذكر فيه الفصاحة أن الاستعارة عنوان ما يجعل به اللفظ فصيحًا، وأن المجاز جملته، و«الإيجاز» من معظم ما يوجب للفظ الفصاحة، وأنت تراهم يذكرون ذلك ويعتمدونه ثم يذهب عنهم أن إيجابهم الفصاحة للفظ بهذه المعاني اعتراف بصحة ما نحن ندعوهم إلى القول به من أنه يكون فصيحًا لمعناه[٢].

[الاستعارة تكون في معنى اللفظ]

أما الاستعارة، فإنهم إن أغفلوا فيها الذي قلناه من أن المستعار بالحقيقة يكون معنى اللفظ، واللفظ تبع من حيث أنا لا نقول: «رأيت أسدًا»، ونحن نعني رجلاً إلا على أنا ندعي أنا رأينا أسدًا بالحقيقة[٣] من حيث نجعله لا يتميز عن الأسد في بأسه وبطشه وجرأة قلبه، فإنهم على كل حال لا يستطيعون أن يجعلوا الاستعارة وصفًا للفظ من حيث هو لفظ، مع أن اعتقادهم أنك إذا قلت: «رأيت أسدًا» كنت نقلت اسم الأسد إلى الرجل، أو جعلته هكذا غفلاً ساذجًا في معنى شجاع[٤]. أفترى أن لفظ «الأسد» لما نقل عن السبع إلى الرجل المشبه به[٥] أحدث هذا النقل في أجراس حروفه ومذاقتها وصفًا صار بذلك الوصف فصيحًا؟[٦]

---

(١) أي: من أبين ما يدل على قلة نظر هؤلاء اللفظين أنه لا شبهة -على من نظر منهم في كتاب تذكر فيه الفصاحة- أن الاستعارة في مقدمة ما يجعل به اللفظ فصيحًا.

(٢) أي أن جعلهم الفصاحة للفظ في الاستعارة والإيجاز ونحوهما اعتراف ضمني بأن الفصاحة إنما تكون للمعاني؛ لأن هذه الأجناس لا تكون الفصاحة فيها إلا للمعاني بناءً على ما سبق فيها من أدلة.

(٣) وهذه النظرة للاستعارة باعتبارها حقيقة جديدة لا يصطدم بالقرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي للأسد؛ لأن القرينة مجرد علامة على التجوز، لكنها لا تمنع الخيال من الانطلاق ليرى الرجل في صورة الأسد وبطشه وهيبته ورهبته.

(٤) حاصل هذا: أن هؤلاء عند التحقيق لا يستطيعون أن يجعلوا الاستعارة وصفًا للفظ من حيث هو لفظ، لكن قولهم: إن الاستعارة نقل للفظ «أسد» مثلاً من معناه إلى معنى «شجاع» يقلل من قيمة الاستعارة.

(٥) «إلى الرجل المشبه به» أي: إلى الرجل المشبه بالسبع.

(٦) هذا السؤال يتوجه لمن يقول: «إن الاستعارة عنوان فصاحة اللفظ».

[ضرب من الاستعارة لا يكون في اللفظ]

ثم إن من الاستعارة قبيلاً لا يصحُّ أن يكون المستعار فيه اللفظ البتة، ولا يصح أن تقع الاستعارة فيه إلا على المعنى، وذلك ما كان مثل «اليد» في قوله لبيد:

وغـداةِ ريـحٍ قـد كشـفتُ وقِـرَّةٍ إذْ أصبحتْ بيد الشَّمال زِمَامُها[١]

ذاك أنه ليس ها هنا شيء يزعم أنه شبهه باليد حتى يكون لفظ اليد مستعارًا له، وكذلك ليس فيه شيء يُتوهَّم أن يكون قد شبَّهه بالزمام[٢]، وإنما المعنى على أنه شبه الشمال في تصريفها الغداة على طبيعتها بالإنسان يكون زمام البعير في يده، فهو يصرفه على إرادته، ولما أراد ذلك جعل للشمال يدًا، وعلى الغداة زمامًا[٣]، وقد شرحت هذا قبل شرحًا شافيًا.

وليس هذا الضرب من الاستعارة بدون الضرب الأول في إيجاب وصف الفصاحة للكلام[٤]، لا بل هو أقوى منه في اقتضائها، والمحاسن التي تظهر به، والصور التي تحدث للمعاني بسببه آنق وأعجب[٥]. وإن أردت أن تزداد علمًا بالذي ذكرت لك من أمره، فانظر إلى قوله:

سَقَتْهُ كفُّ الليل أكواسَ الكَرَى[٦]

---

(١) سبق الحديث عن هذا البيت.

(٢) أي أن الزمام مثل اليد في هذا الشأن، وهو استحالة أن يكون هناك شيء شبه بها، ولكن كلا منها لازم من لوازم المشبه به، فاليد من لوازم الإنسان الذي شبهت به الشمال، والزمام من لوازم الفرس الذي شبهت به الغداة.

(٣) وهذا على أن الضمير في «زمامها» يعود للغداة، فيكون المقصود زمام الغداة، أو زمام ريح الغداة.

(٤) يعني: هذا الضرب من الاستعارة المعروف بالمكنية، والذي عرفه الشيخ بأن تجعل الشيء للشيء ليس له. هذا الضرب ليس بأقل من الضرب الأول الذي استشهد له مرارًا بنحو «رأيت أسدًا»، والمعروف بالتصريحية، والذي عرفه الشيخ بأنه أن تجعل الشيء للشيء ليس به، بل يرى أن المعروفة بالمكنية أقوى في الفصاحة، وأن ما فيها من محاسن وتصوير للمعاني آنق وأعجب.

(٥) هذه الجملة ذات أهمية بالغة في التأكيد على أن المعنى الذي رد المزية إليه كان يقصد به صورة المعنى ولاسيما الكناية والاستعارة والتمثيل.

(٦) لا يعرف قائله، والكرى: النوم، وأكواس: جمع كأس على غير قياس، وقد ورد في تحقيق رشيد رضا ٣٤٦ ومحمد خفاجي ٤١٦ «أكؤس» وهو تصرف من المحققين لتصحيح الجمع، ولكن أكواس مع شذوذه أسهل في النطق وأدل على حال من لعب الكرى برأسه ولسانه، وها هنا استعارتان مكنيتان، وكلتاهما ترشح الأخرى في «سقته كف الليل» و«أكواس الكرى» وبينهما لحمة قوية من الصياغة؛ لأنهما تشكلان جملة واحدة من الفعل والفاعل والمفعول، لقد شبه النوم بالخمر؛ لأن كلا يسلب =

وذلـك أنـه لـيس يخفـى عـلى عاقـل أنـه لم يـرد أن يشـبه شـيئًا بـالكفّ ولا أراد ذلـك في الأكواس، ولكن لما كان يقال: «سُكر الكرى» و«سُكر النوم» استعار للكـرى الأكـواس، كـما استعار الآخر الكأس في قوله:

وقد سقى القومَ كأسَ النَّعْسَةِ السَّـهَرُ (١)

ثم إنه لما كان الكرى يكون في الليل جعل ساقيًا، ولما جعله سـاقيًا جعـل لـه كفًّـا؛ إذ كـان الساقي يتناول الكأس بالكف.

ومن اللطيف النادر في ذلك ما تراه في آخر هذه الأبيات، وهي للحكم بن قنبر:

ولـولا اعتصـامي بـالمُني كلـما بَـدَا ... لي اليـأسُ منهـا لم يقُـمْ بـالهوى صـبري

ولولا انتظاري كلَّ يومٍ جَدَى غـدٍ ... لـراح بـنعشي؟ الـدافنون إلى قــبري

وقد رابني وَهْـنُ المنى وانقباضُـها ... وبَسْطُ جديدِ اليأسِ كفّيـه في صـدري (٢)

ليس المعنى على أنه استعار لفظ الكفين لشيء، ولكن على أنه أراد أن يصـف اليـأس بأنـه قد غلب على نفسه، وتمكن في صدره، ولمـا أراد ذلـك وصـفه بـما يصـفون فيـه الرجـل بفضـل القدرة على الشيء، وبأنه مُـكَّنٌ منه، وأن يفعل فيه كل ما يريد، كقولهم: «قد بسط العامل يـده في الناحية وفي ظلم الناس»، فليس لـك إلا أن تقـول: إنـه لمـا أراد ذلـك جعـل لليـأس كفـين، واستعارهما له، فأما أن توقع الاستعارة فيه على اللفظ، فما لا تخفى استحالته على عاقل.

= الاتـزان واليقظـة، ولمـا كـان ذلـك يكـون في الليـل جعـل الليـل هـو الـذي يسـقي بكفـه، عـلى تشـبيهه بالإنسان.

والشاهد: أنه ليس ها هنا لفظ مستعار بعينه؛ لأنه لم يرد أن يشبه شيئًا بالكف ولا بالأكواس، وإنـما تلـك استعارة أضمر فيها المشبه به... إلخ.

(١) الشعر لأبي دَهْبل الجمحي، وصدره: «أقول والركب قد مالت عمائمهم»، وقد استأنس بـه الشـيخ لعـادة الشعراء في إضافة الكأس للكرى أو النعاس على سبيل الاستعارة، والشاعر يريد أن القـوم قـد بلـغ بهـم السهر وتعب السفر حتى مالوا للنعاس رغمًا عنهم، فجعل السهر يسقيهم كأس النعسة.

(٢) يتجسد في هذه الأبيات صراع الشاعر بين المنى واليأس، مع الاستنامة في البداية للمنى حتى غلبه اليأس على نفسه واستبد به، وصور هذا فجعل لليأس كفًّا يبسطها، وذلك عـلى الاستعارة، ولكـن لـيس بلفـظ ظاهر يمكننا أن نحدد موضع الاستعارة فيه؛ لأنه يشبه اليأس برجل ذي سطوة وقهر، وأضمر المشبه به، وترك لازمه من بسط الكفين، والحاصل أن هذا دليل قوي على أن الاستعارة ليست للفظ.

[الصلة بين المجاز والاستعارة]

والقول في «المجاز» هو القول في الاستعارة؛ لأنه ليس هو بشيء غيرها، وإنما الفرق أن المجاز أعم، من حيث إن كل استعارة مجاز، وليس كل مجاز استعارة.

وإذا نظرنا إلى المجاز فيما لا يطلق عليه أنه استعارة ازداد خطأ القوم قبحًا[١]، وذلك أنه يلزم على قياس قولهم أن يكون إنما كان قوله تعالى[٢]: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ [يونس: ٦٧] أفصح من أصله الذي هو قولنا: «والنهار لتبصروا أنتم فيه، أو مبصرًا أنتم فيه» من أجل أنه حدث في حروف «مبصر» -بأن جعل الفعل للنهار على سعة الكلام- وصف[٣] لم يكن، وكذلك يلزم أن يكون السبب في أن كان قول الشاعر:

فنــــام لـــــيلي وتجـــــلَّي هَـــــمِّي[٤]

أفصح من قولنا: فمنت في ليلي، أن كسب هذا المجاز لفظ «نام» ولفظ «الليل» مذاقه لم تكن لهما، وهذا مما ينبغي للعاقل أن يستحي منه، وأن يأنف مِنْ أن يُهْمِل النظر إهمالاً يؤديه إلى مثله، ونسأل الله تعالى العصمة والتوفيق.

[الإيجاز وما يترتب على جعل المزية فيه للفظ]

وإذا قد عرفت ما لزمهم في الاستعارة والمجاز، فالذي يلزمهم في الإيجاز أعجب، وذلك أنه يلزمهم -إن كان اللفظ فصيحًا لأمر يرجع إليه نفسه دون معناه- أن يكون كذلك موجزًا

---

(١) ذلك الخطأ هو زعمهم أن كل مزية تعود للفظ، ورغم أن الشيخ لا يكف عن ملاحقة هذا الخطأ، ويستدل على بطلانه بالدليل بعد الدليل وقد يكرر، إلا أنه كلما عاد أتى بالجديد المفيد، والجديد هنا هو الفرق بين المجاز والاستعارة.

(٢) أي: يلزم على رأيهم -بالقياس- أن يكون قوله تعالى: ﴿...﴾ إنما كان أفصح من أصله... من أجل كذا.

(٣) «وصف» فاعل «حدث...»، والمعنى أنه يلزم على ردهم كل مزية للفظ أن يكون المجاز العقلي الذي جعل فيه اسم الفاعل مسندًا للنهار على السعة في الكلام، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ أفصح من الأصل «لتبصروا أنتم فيه» من أجل حدوث وصف لم يكن في حروف «مبصر»، وهو قوله: لا يقوله عاقل، لكنه يلزم رأيهم.

(٤) سبق هذا في الكلام عن المجاز الحكمي، واستشهد به الشيخ هنا لبيان أنه يلزم على زعم اللفظيين أن يكون قوله: «فنام ليلي» أفصح من أصله «فنمت في ليلي» من أجل سمة في أصوات «نام والليل»، وهذا مما ينبغي أن يستحيي منه العقلاء.

لأمر يرجع إلى نفسه، وذلك من المحال الذي يضحك منه؛ لأنه لا معنى للإيجاز إلا أن يدل بالقليل من اللفظ على الكثير من المعنى، وإذا لم تجعله[1] وصفًا للفظ من أجل معناه أبطلت معناه، أعني أبطلت معنى الإيجاز.

ثم إن ها هنا معنى شريفًا قد كان ينبغي أن نكون قد ذكرناه في أثناء ما مضي من كلامنا، وهو أن العاقل إذا نظر عَلِمَ عِلْم ضرورة أنه لا سبيل له إلى أن يكثر معاني الألفاظ أو يقللها؛ لأن المعاني المودعة في الألفاظ لا تتغير على الجملة عما أراده واضع اللغة، وإذا ثبت ذلك ظهر منه أنه لا معنى لقولنا: «كثرة المعنى مع قلة اللفظ» غير أن المتكلم يتوصل بدلالة المعنى على المعنى إلى فوائد، لو أنه أراد الدلالة عليها باللفظ لاحتاج إلى لفظ كثير[2].

واعلم أن القول الفاسد والرأي المدخول إذا كان صَدَرُه عن قوم لهم نباهة وصيت وعلو منزلة في أنواع من العلوم غير العلم الذي قالوا ذلك القول فيه، ثم وقع في الألسن فتداولته ونشرته، وفَشَا وظهر، وكثر الناقلون له والمشيدون بذكره صار ترك النظر فيه سُنَّةً، والتقليد دينًا، ورأيت الذين هم أهل ذلك العلم وخاصته الممارسون له، الذين هم خُلُقاء أن يعرفوا وجه الغلط والخطأ فيه لو أنهم نظروا فيه -كالأجانب الذين ليسوا من أهله في قبوله والعمل به والركون إليه، ووجدتهم قد أعطوه مقادتهم، وألانوا له جانبهم، وأوهمهم النظر إلى مُنْتَمَاه ومُنْتَسَبِه[3]، ثم اشتهاره وإطباق الجمع بعد الجمع عليه- أن الضَّنَّ به أصوبُ، والمحاماة عليه أولى، ولربما -بل كلما- ظنوا أنه لم يشع ولم يتسع، ولم يَرْوِهِ خلفٌ عن سلف، وآخر عن أول إلا لأن له أصلاً صحيحًا، وأنه أُخِذَ من معدن صدق، واشتق من نبعةٍ كريمة، وأنه لو كان

(١) حاصله: أن الإيجاز الدلالة بالقليل من اللفظ على الكثير من المعنى، فإذا لم تجعل الإيجاز وصفًا في اللفظ من أجل معناه أبطلت تعريفه ذاك الذي يصل اللفظ بالمعنى.

(٢) هذه من جواهر عبد القاهر التي ظلت مكنونة في أصدافها، فلم يقترب منها أحد رغم قيمتها في تفسير إيجاز القصر وبيان وجه دلالة اللفظ القليل على معنى كثير، والشيخ يهدف إلى أن الإيجاز لا يعدو أن يكون دلالة معنى على معنى؛ لأن اللفظ لا يتسع إلا لمعناه المفرد الموضوع له في اللغة، لكن المتكلم بحسن استعماله للمفرد والتركيب يتوصل بدلالة المعنى على المعنى إلى فوائد، لو عبَّر عنها باللفظ لاحتاج إلى ألفاظ كثيرة.

(٣) أي: انتسابه وانتماؤه إلى قوم لهم نباهة وصيت في أنواع من العلوم غير العلم الذي قالوا ذلك القول فيه، كما ذكر الشيخ قبل.

مدخولاً لظهر الدَّخَلُ الذي فيه على تقادم الزمان وكُرور الأيام[١].

وكم من خطأ ظاهر ورأي فاسد حظي بهذا السبب عند الناس حتى بوَّأوه في أخص موضع من قلوبهم، ومنحوه المحبة الصادقة من نفوسهم، وعطفوا عليه عطف الأم على واحدها، وكم من داءٍ دويٍّ قد استحكم بهذه العلة حتى أعيا علاجه، وحتى بَعِلَ به الطبيبُ[٢].

ولولا سلطان هذا -الذي وصفتُ- على الناس، وأن له أُخذةً تمنع القلوب عن التدبر[٣]، وتقطع عنها دواعي التفكر، لما كان لهذا الذي ذهب إليه القوم في أمر اللفظ هذا التمكن وهذه القوة، ولا كان يرسخ في النفوس هذا الرسوخ، وتتشعبُ عروقه هذا التشعب، مع الذي بَانَ من تهافته وسقوطه وفحش الغلط فيه، وأنك لا ترى في أدِيمه -من أين نظرت، وكيف صرفت وقلبت- مَصَحًّا[٤]، ولا تراه باطلاً فيه شوبٌ من الحق، وزيفًا فيه شيء من الفضة، ولكن ترى الغش بحتًا والغيظ صرفًا، ونسأل الله التوفيق.

[وجه الاعتراض على عبارة القاضي عبد الجبار في الفصاحة]

وكيف لا يكون في إسار الأُخذة، ومحولاً بينه وبين الفكرة من يسلم أن الفصاحة لا تكون في أفراد الكلمات، وأنها إنما تكون فيها إذا ضم بعضها إلى بعض[٥] ثم لا يعلم أن ذلك يقتضي أن تكون وصفًا لها من أجل معانيها، لا من أجل أنفسها، ومن حيث هي ألفاظ ونطق لسان؟ ذاك لأنه ليس من عاقل يفتح عين قلبه إلا وهو يعلم ضرورة أن المعنى في «ضم بعضها إلى بعض» تعليق بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، لا أن يُنْطَق بعضها في إثر بعض، من غير أن يكون فيما بينها تعلق، ويعلم كذلك ضرورة إذا فكَّر أن التعلق يكون فيما بين معانيها، لا فيما بينها أنفسها. ألا ترى أنا لو جهدنا كل الجهد أن نتصور تعلقًا فيما بين لفظين لا معنى تحتهما، لم

(١) هكذا ظنوا فأسكتهم ظنهم الحسن عن إعادة النظر فيه.

(٢) بعِل الطبيب: تحير.

(٣) الأُخذة: ضرب من التمائم والسحر.

(٤) الأديم: بشرة الجلد، و«لا ترى في أديمه مصحًّا» يعني لا ترى فيه موضعًا صحيحًا لم يتخرق، وهي جملة تمثيلية لما صار إليه قولهم في اللفظ من انفضاح وانكشاف.

(٥) سبق أن هذه عبارة القاضي عبد الجبار في كتابه «المغني»، وعبد القاهر لا يعترض على تلك العبارة؛ لأنها أساس من أسس فكر الشيخ في النظم، ولكنه كره تركها من غير تفسير يحدد المقصود بالضم، وأنه ضم المعاني لا ضم الألفاظ، بل لقد ذكر الشيخ ما يدل من جملة كلامهم على قصدهم ضم الألفاظ.

نتصور[١]، ومن أجل ذلك انقسمت الكلم قسمين: «مؤتلف» وهو الاسم مع الاسم، والفعل مع الاسم، و«غير مؤتلف» وهو ما عدا ذلك كالفعل مع الفعل، والحرف مع الحرف، ولو كان التعلق يكون بين الألفاظ لكان ينبغي أن لا يختلف حالها في الائتلاف، وأن لا يكون في الدنيا كلمتان إلا ويصح أن يأتلفا؛ لأنه لا تنافي بينهما من حيث هي ألفاظ.

وإذا كان كل واحد منهم قد أعطى يده[٢] بأن الفصاحة لا تكون في الكلم أفرادًا، وأنها إنما تكون إذا ضمَّ بعضها إلى بعض، وكان يكون المراد[٣] بضم بعضها إلى بعض تعليق معانيها بعضها ببعض، لا كون بعضها في النطق على إثر بعض -كان[٤] واجبًا إذا علم ذلك أن يعلم أن الفصاحة تجب لها من أجل معانيها، لا من أجل أنفسها؛ لأنه محال أن يكون سبب ظهور الفصاحة فيها تعلق معانيها بعضها ببعض، ثم تكون الفصاحة وصفًا يجب لها لأنفسها لا لمعانيها، وإذا كان العلم بهذا ضرورة، ثم رأيتهم لا يعلمونه، فليس إلا أن اعتزامهم على التقليد قد حال بينهم وبين الفكرة، وعرض لهم منه شبه الأُخذة[٥].

واعلم أنك إذا نظرت وجدت مَثَلَهم مثل من يرى خيال الشيء فيحسبه الشيء، وذاك أنهم قد اعتمدوا في كل أمرهم على النسق[٦] الذي يرونه في الألفاظ، وجعلوا لا يحفلون بغيره، ولا يقولون في الفصاحة والبلاغة على شيء سواه حتى انتهوا إلى أن زعموا أن من عمد إلى شعر فصيح فقرأه ونطق بألفاظه على النسق الذي وضعها الشاعر عليه، كان قد أتى بمثل ما أتى به الشاعر في فصاحته وبلاغته، إلا أنهم زعموا أنه يكون في إتيانه به محتذيًا لا مبتدئًا[٧].

---

(١) حاصل هذا أن ضم المفردات بعضها إلى بعض يعني تعليق بعضها ببعض، وهذا لا يكون إلا للمعاني.

(٢) «أعطى يده» يعني سلم، وهو يقصد المعتزلة.

(٣) «وكان يكون المراد...» أي: سلمنا بأن المراد...

(٤) «كان» جواب «إذا» في صدر الفقرة.

(٥) تدور هذه الفقرة حول استلزام الضم والتعليق للمفردات بعضها ببعض أن تكون ذلك للمعاني لا للألفاظ.

(٦) نسق الألفاظ يعني ترتيبها.

(٧) هذا هو مضمون كلام القاضي عبد الجبار، وحاصله أن من نظر إلى شعر، فجاء بشعر على نسقه وطريقته في ترتيب كلماته كان محتذيًا لا مبتدئًا، وعبد القاهر يركز على قصدهم من النسق، وأنه عندهم ترتيب ألفاظ، وفي الفقرة التالية يرد الشيخ على هذا بأنه لا فرق بين النسق والنظم من حيث ضرورة توخي معاني النحو في ترتيب الكلام ترتيبًا يقتضيه العقل، وأن مجيء المفردات من غير ترتيب يراعي معاني النحو لا يكون نسقًا، فالنسق على هذا ترتيب معانٍ بالدرجة الأولى، وبيت امرئ القيس دليل على هذا؛ إذ لو فرضنا أن كلماته لم ترتبط وتتصل ويتقدم منها ما يتقدم وفق معاني النحو لم تكن نسقًا.

ونحن إذا تأملنا وجدنا الذي يكون في الألفاظ من تقديم شيء منها على شيء إنما يقع في النفس أنه نسق إذا اعتبرنا ما توخى من معاني النحو في معانيها، فأما مع ترك اعتبار ذلك، فلا يقع ولا يتصور بحال. أفلا ترى أنك لو فرضت في قوله:

قِفَـا نَبْـكِ مِـنْ ذِكْـرِى حَبِيـبٍ وَمَنْـزِلِ

أن لا يكون «نبك» جوابًا للأمر، ولا يكون مُعَدًّى بـ«من» إلى «ذكرى»، ولا يكون «ذكرى» مضافة إلى «حبيب» -لخرج[١] ما ترى فيه من التقديم والتأخير عن أن يكون نسقًا، ذاك لأنه إنما يكون تقديم الشيء على الشيء نسقًا وترتيبًا، إذا كان ذلك التقديم قد كان لموجب[٢] أوجب أن يقدم هذا ويؤخر ذاك، فأما أن يكون مع عدم الموجب نسقًا فمحال؛ لأنه لو كان يكون تقديم اللفظ على اللفظ من غير أن يكون له موجب «نسقًا» لكان ينبغي أن يكون توالي الألفاظ في النطق على أي وجهٍ كان نسقًا[٣]، حتى إنك لو قلت: «نبك قفا حبيب ذكرى من» لم تكن قد أعدمته النسق والنظم، وإنما أعدمته الوزن فقط[٤]، وقد تقدم هذا فيما مضي، ولكنا أعدناه ها هنا؛ لأن الذي أخذنا فيه من إسلام القوم أنفسهم إلى التقليد اقتضى إعادته[٥].

[الاحتذاء عند الشعراء: منه الجلي ومنه الخفي]

واعلم أن الاحتذاء عند الشعراء وأهل العلم بالشعر وتقديره وتمييزه: أن يبتدئ الشاعر في معنى له وغرض أسلوبًا -والأسلوب: الضرب من النظم والطريقة فيه- فيعمد شاعر آخر إلى ذلك الأسلوب، فيجيء به في شعره، فيشبه بمن يقطع من أدِيمه نعلاً على مثال نعلٍ قد قطعها صاحبها، فيقال: «قد احتذى على مثاله»[٦]، وذلك أن الفرزدق قال:

---

(١) «لخرج» جواب «لو».

(٢) الموجب لتقديم الأمر على جوابه في «قفا نبك» مثلاً هي معاني النحو؛ لأنها طريقة خاصة في ربط المفردات بعضها ببعض استجابة لمقتضى فكري وغرض معنوي.

(٣) يعني: لو كان ترتيب الكلمات من غير ارتباط نحوي ومن غير مقتضى فكري يسمَّى نسقًا لكان توالي الألفاظ في النطق على أي وجهٍ نسقًا، وهو محال.

(٤) وذلك بحسب النظرة اللفظية الخاطئة للنسق.

(٥) هذا يدل على قصدا لما يكرره ووعيه به.

(٦) وعلى هذا، فأصل الاحتذاء هو أن يقطع صانع النعال من أديمه نعلاً على مثال نعل آخر، فليس بالضرورة أن يكون من نفس الأديم ونوعه، وإنما الاحتذاء في القالب والشكل، وقد شبه بهذا ما =

أترجُو رُبَيْعٌ أن تجيء صِغَارُها بخيرٍ وقد أعيا رُبيعًا كِبَارُها

واحتذاه البَعِيث فقال:

أترجُو كليبٌ أن يجيء حَدِيثُها بخير وقد أعيا كُليبًا قَدِيمُها(١)

وقالوا: إن الفرزدق لما سمع هذا البيت قال:

إذا ما قُلْتُ قافيةً شَرُودًا تَنَحَّلها ابنُ حَمراءِ العِجَانِ

ومثل ذلك أن البعيث قال في هذه القصيدة:

كليبٌ لئامُ الناس قد تعلمونهُ وأنْتَ إذا عُدَّتْ كُليبٌ لَئِيمُها

وقال البحتري:

بنو هاشم في كلِّ شرقٍ ومَغْربٍ كِرَامُ بني الدُّنيا وأنت كريمُها(٢)

وحكى العسكري في «صنعة الشعر» أن ابن الرومي قال: قال لي البحتري: قول أبي نواس:

= سمِّي في الشعر بالاحتذاء.

وقد عرَّف عبد القاهر الاحتذاء ليصحح مفهومه عند القاضي عبد الجبار، فقد ورد عنده أن الشاعر إذا نطق بألفاظه على نسق شاعر سابق كان محتذيًا، [راجع: المغني (١٦/ ٢٢٢)]، فقد جعل الاحتذاء خاص بنسق الألفاظ، وتعقبه الشيخ بأن الاحتذاء إنما يكون في الأسلوب والأسلوب طريقة في النظم، والنظم نظم معانٍ لا نظم ألفاظ، وهذا هو السياق الذي ورد فيه حديث الشيخ عن الاحتذاء، وقد سبق إليه ابن طباطبا وابن قتيبة وأبو هلال والآمدي والقاضي الجرجاني، لكن عبد القاهر تناوله في إطار قضية النظم، وكانت له رؤيته الخاصة كما سيتبين.

(١) احتذى البعيث أسلوب الفرزدق وطريقة نظمه ووزنه، فالقالب واحد وإن اختلف بعض الألفاظ، فاختلافها مطلوب؛ «لأن أخذ اللفظ كله من غير تغيير النظم يسمَّى نسخًا وانتحالاً، وهو سرقة محضة مذمومة» [راجع: بغية الإيضاح (٤/ ٩٧)، مكتبة الآداب، ١٤٢٠هـ]. فالاحتذاء خاص بأخذ الأسلوب وطريقة النظم واتفاق الوزن الذي يقتضي اتفاق المقاطع وترتيب الحركات والسكنات.

(٢) يتفق بيت البعيث وبيت أبي نواس في الركن الأساس للنظم وهو الإسناد؛ حيث تجد في الأول «كليب لئام»، و«أنت لئيمها»، وفي الثاني «بنو هاشم كرام» و«أنت كريمها»، وماعدا هذا فهناك فروق في امتدادات وتشعبات الأسلوب، ثم يتفقان في الوزن، فكلاهما من بحر الوافر، وقد برع البحتري في تحويل المعنى وعكسه من الذم إلى المدح؛ إذ جعل بني هاشم أكرم الناس، ومن يمدحه أكرمهم، وكان البعيث قد جعل كليبًا لئام الناس ومن يهجوه ألأمهم، ومع تقارب النظم واتفاق الوزن فإن الروح الشعرية مختلفة، فهي عند البحتري أكثر تألقًا، ولا شكَّ أن الصدق من أهم عوامل التألق الشعري.

ولم أدر مَنْ هُمْ غيرَ ما شَهِدَتْ لهم　　بشرقيِّ سَابَاطَ الدِّيارُ البَسابِسُ[١]

مأخوذ من قول أبي خِراش الهُذلي:

ولم أدر مَـــن أَلْقَـــي عليـــه رداءَه　　سوى أنه قد سُلَّ من ماجدٍ محضِ[٢]

قال: فقلت: قد اختلف المعنى، فقال: أما ترى حذو الكلام حذوًا واحدًا.

[الاحتذاء الخفي]

وهذا الذي كتبتُ من جلي الأخذ في «الحذو»، ومما هو في حدِّ الخفي قول البحتري:

ولن يَنْقُل الحسَّادُ مجدك بعدما　　تمكّن رَضْوى واطمأنَّ مُتالعُ[٣]

وقول أبي تمام:

ولقد جهدتُم أن تُزيلوا عِزَّه　　فإذا أبانٌ قد رَسَا ويَلَمْلَمُ[٤]

قد احتذى كل واحد منهما على قول الفرزدق:

فادفع بكفِّك -إن أردتَ- بناءنا　　ثَهْلاَنَ ذا الهضبات هل يَتَحلْحَلُ[٥]؟

(١) ساباط: اسم مدينة في بلاد فارس، والبسابس: المقفر، والشاعر يعني أنه إنما عرف شجاعة الفاتحين وبسالتهم من شهادة الديار القفار لهم على ما بذلوه، وهذا جارٍ على المألوف عند الشعراء من إنطاق الديار وإحياء الجمادات -بواسطة الاستعارة المكنية- والبيت من بحر الوافر، لكن الشطر الأول مكسور.

(٢) البيت في المدح بالأصالة، وقد كنَّى عن نسبة المجد للممدوح بقوله: «سل من ماجد محض»، وذلك يؤكد أصالته في صورة حية متألقة تجعله صورة مجسدة من المجد، فلا تراه أبدًا إلا ماجدًا.
وعلى ذلك، فقد احتذى أبو نواس بيت أبي خراش، والبيتان في المدح ويتفقان في الوزن ولا يلتقيان في الأسلوب إلا في صياغة جملة القصر واتفاق بعض اللفظ، فعند أبي نواس «ولم أدر.... غير» وعند أبي خراش «ولم أدر.... سوى»، ثم يختلفان فيما عدا ذلك، والمحتذي به أقوى تصويرًا، وأكثر تألقًا، وقد انتبه البحتري إلى ذلك الحذو رغم نقصانه، واعتد الشيخ به وعده من الاحتذاء الجلي هو والشاهدان السابقان.

(٣) رضوى ومتالع: جبلان، وهو يقصد أن الحساد لن يستطيعوا أن ينقلوا مجدك ويزيلوه إلا إذا تمكنوا من إزالة رضوى ومتالع، فعلق ما ينشده الحساد على مستحيل، وهذه كناية عن ثبات المجد للممدوح وتمكنه واستحالة مفارقته ما كانت له حياة.

(٤) أبان ويلملم: جبلان، والمعنى والأسلوب عند البحتري مثله عند أبي تمام سوى أن أبا تمام جعل الحساد يبذلون طاقتهم ويتعبون في إزالة عز ممدوحه، وجاء البحتري فضمن هذا المعنى في: «ولن ينقل الحساد مجدك».

(٥) يقصد الفرزدق بناء المجد الذي سبق في قوله: =

وجملة الأمر أنهم لا يجعلون الشاعر محتذيًا إلا بما يجعلونه به آخذًا ومسترقًا، قال ذو الرُّمة:

وشعرٍ قد أرِقْتُ له غريبٍ ... أجنِّبُه المُسَانَد والمُحَالا
فبِتُّ أقيمُه وأَقُدُّ منه ... قوافي لا أريدُ لها مثالا[(١)]

فأما أن يُجعل إنشاد الشعر وقراءته احتذاءً، فما لا يعلمونه، كيف وإذا عمد عامد إلى بيت من شعر فوضع مكان كل لفظة لفظًا في معناه، كمثل أن يقول في قوله:

دع المكارم لا ترحلْ لبُغْيتهَا ... واقعد فإنك أنت الطاعمُ الكاسي[(٢)]
ذَرِ المآثر لا تذهب لمطلبها ... واجلس فإنك أنت الآكلُ اللابس

لم يجعلوا ذلك احتذاءً ولم يؤهلوا صاحبه لأن يسموه محتذيًا، ولكن يسمُّون الصنيع «سلخًا»، ويرذلونه ويسخفون المتعاطي له، فمن أين يجوز لنا أن نقول في صبي يقرأ قصيدة امرئ القيس: إنه احتذاه[(٣)] في قوله:

فقلت له لما تمطّى بِصُلْبِه ... وأردف أعجازًا وناءَ بكلكلِ

= إن الذي سمك السماء بنى لنا ... بيتًا دعائمه أعزّ وأطول

وهو أسبق وأجود؛ لأنه يفخر وهما يمدحان، وليس الذي يمدح يكون في قوة وتوهج من يفخر، ويتجلى هذا عند الفرزدق في التحدي والتعجيز من الأمر «فادفع»، وسلب الإرادة من خصمه بواسطة «إنْ» وتصوير المجد بالبناء الراسخ الذي لا يتزحزح، ثم القطع والاستئناف في الشطر الثاني الذي وقع تمثيلاً في عقب المعنى، والاستفهام بمعنى النفي في «هل يتحلْحَل، ولا يخلو من التوبيخ والتبكيت، وإنما كان هذا من الحذو الخفي؛ لأن احتذاء البناء والنظم غير ظاهر إلا فيما يتعلق بالكناية والتمثيل لثبات المجد برسوخ الجبال، وذلك لتيئيس الحساد عند الجميع.

(١) يكشف ذو الرمة عن احتفاله بصنعة الشعر مع ما يكلفه ذلك من أرق الليالي ليجنب شعره العيوب التي يمكن أن تقع لغيره كالسناد والمُحَال «الشاذ الذي ليس له قياس»، وقد صور صنعته لتهذيب شعره بصنعة صاحب السهام والرماح في تقويم المعوج، وقدّ الزائد أي: قطعه «فبتّ أقيمه وأقد منه»، وإنما يفعل ذلك حتى لا يكون مقلدًا أو محتذيًا لغيره «لا أريد له مثالاً»، ويريد الشيخ من هذا أن من الشعراء قديمًا مَنْ كان يتجنب الاحتذاء؛ لأنه عندهم أخذ وسرقة، ويرتب على هذا أن إنشاد الشعر لا يكون احتذاء؛ لأنه ليس أخذًا ولا سرقةً.

(٢) يسمِّي المتأخرون نحو هذا إغارةً ومسخًا، أما السلخ أو الإلمام فهو أخذ المعنى وحده مع تغيير اللفظ والنظم تمامًا، [راجع: بغية الإيضاح ص(١٠١، ١٠٥)].

(٣) تخصيص الصبي؛ لأنه آكد في نفي تسمية ما يقرأه احتذاء.

والعجب من أنهم لم ينظروا فيعلموا أنه لو كان منشد الشعر محتذيًا لكان يكون قائل شعر، كما أن الذي يحذو النعل بالنعل يكون قاطع نعل[(١)].

***

وهذا تقرير يصلح لأن يحفظ للمناظرة.

ينبغي أن يقال لمن يزعم أن المنشد إذا أنشد شعر امرئ القيس كان قد أتى بمثله على سبيل الاحتذاء، أخبرنا عنك؟ لماذا زعمت أن المنشد قد أتى بمثل ما قاله امرؤ القيس؟ ألأنه نطق بأنفس الألفاظ التي نطق بها، أم لأنه راعى النسق الذي راعاه في النطق بها؟ فإن قلت: «إن ذلك لأنه نطق بأنفس الألفاظ التي نطق بها، أحلت؛ لأنه إنما يصح أن يقال في الثاني: إنه أتى بمثل ما أتى به الأول، إذا كان الأول قد سبق إلى شيء فأحدثه ابتداءً، وذلك في الألفاظ محال؛ إذ ليس يمكن أن يقال: إنه لم ينطق بهذه الألفاظ التي هي في قوله:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرِى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ

قبل امرئ القيس أحد.

وإن قلت: إن ذلك لأنه قد راعى في نطقه بهذه الألفاظ النسق الذي راعاه امرؤ القيس.

قيل: إن كنت لهذا قضيت في المنشد أنه قد أتى بمثل شعره، فأخبرنا عنك: إذا قلت: «إن التحدي وقع في القرآن إلى أن يؤتى بمثله على جهة الابتداء»[(٢)] ما تعني به؟ أتعني أنه يأتي في

---

(١) يعني: الدليل على أن منشد الشعر ليس محتذيًا أنه لو كان الذي ينشد شعرًا محتذيًا لكان شاعرًا، ولا يمكن أن يسمِّي منشد شعر شاعرًا، وينسب الشعر إليه كما أن صانع النعال حين يقلد ويحذو لا يكون كمن يقطع النعل ابتداءً [مع الفارق في التشبيه].
أما صلة هذا بالنظم، فإن الذي ينشد شعرًا جديدًا يكون نظمه نظم معانٍ وتفكيره في المعاني ابتداءً، لكن الذي ينشد شعر غيره لا يكون ناظمًا للمعاني، ولكنه يكون ناطقًا بألفاظ غيره، والشيخ بهذه الوقفة المبسوطة يدفع مقولة فاسدة قيلت في الإعجاز على سبيل الجدل، وهي: أن مَن يحكي نظم القرآن «ينقله» يكون محتذيًا للقرآن، فذكر الشيخ أن إنشاد الشعر لا يسمَّى احتذاءً ليكون برهانًا على إبطال تلك المقولة الفاسدة.

(٢) هذا من كلام القاضي عبد الجبار، وسياق كلامه يدل على أنه يقصد إبطال المعارضات المتهافتة -وكلها كذلك- والتي صيغت على نسق القرآن مثل: الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل، له ذنب قصير وخرطوم طويل، فليس هذا ومثله ما يطلب عند التحدي؛ لأن «التحدي وقع في القرآن إلى أن يؤتى بمثله على جهة الابتداء»، وليس على جهة المعارضة التي تعد احتذاءً، وهذا الاتجاه لا شيء فيه، ولكن عبد القاهر ربط بينه وبين جملة مقولات عبد الجبار التي فهم منها أن فصاحة القرآن في نظم =

ألفاظ غير ألفاظ القرآن بمثل الترتيب والنسق الذي تراه في ألفاظ القرآن؟!

فإن قال: ذلك أعني.

قيل له: أعلمت أنه لا يكون الآيتان بالأشياء بعضها في إثر بعض على التوالي نسقًا وترتيبًا حتى تكون الأشياء مختلفة في أنفسها، ثم يكون للذي يجيء بها مضمومًا بعضها إلى بعض غرض فيها ومقصود لا يتم ذلك الغرض وذاك المقصود إلا بأن يتخير لها مواضع، فيجعل هذا أولاً، وذاك ثانيًا؟ فإن هذا ما لا شبهة فيه على عاقل، وإذا كان الأمر كذلك، لزمك أن تبيِّن الغرض الذي اقتضي أن تكون ألفاظ القرآن منسوقة النسق الذي تراه.

ولا مخلص له من هذه المطالبة؛ لأنه إذا أبى أن يكون المقتضي والموجب للذي تراه من النسق، المعاني[1]، وجعله قد وجب لأمرٍ يرجع إلى اللفظ، لم تجد شيئًا يحيل في وجوبه عليه البتة، اللهم إلا أن يجعل الإعجاز في الوزن، ويزعم أن النسق الذي تراه في ألفاظ القرآن إنما كان معجزًا من أجل أن كان قد حدث عنه ضرب من الوزن يعجز الخلق عن أن يأتوا بمثله.

وإذا قال ذلك لم يمكنه أن يقول: «إن التحدي وقع إلى أن يأتوا بمثله في فصاحته وبلاغته»؛ لأن الوزن ليس هو من الفصاحة والبلاغة في شيء، إذ لو كان له مدخل فيهما لكان يجب في كل قصيدتين اتفقتا في الوزن أن تتفقا في الفصاحة والبلاغة[2].

فإن دعا بعض الناس طول الإلف لما سمع من أن الإعجاز في اللفظ إلى أن يجعله في مجرد الوزن كان قد دخل في أمر شنيع، وهو أنه يكون قد جعل القرآن معجزًا، لا من حيث هو كلام، ولا بما به كان لكلامٍ فضل على كلام[3].

= ألفاظه -ومن هنا كانت لعبد القاهر وقفة يصحح فيها مفهوم النسق، وأنه ليس ترتيب ألفاظ، وأن نظم القرآن نظم معانٍ ونسقه وترتيبه من أجل أغراض مقصودة، وعلى هذا، فإن إعجاز القرآن في نظم معانيه، وليس في نظم ألفاظه وأوزانه «تابع هذه الفقرة والتي تليها».

(١) أصل الكلام: إذا أبى أن تكون المعاني هي المقتضي للذي تراه من ترتيب الكلمات... إلخ.

(٢) حاصل هذا كله: إذا تمسك المخالف بأن الإعجاز يرجع إلى اللفظ دون وصل اللفظ بمعناه، لم يكن مفرًا من حمله على الوزن، وهذا يعني أن القرآن أعجز الخلق بوزنه، والقول بذلك يتناقض مع قولهم: إن القرآن معجز بفصاحته؛ لأن الوزن ليس من الفصاحة في شيء؛ إذ قد توجد قصيدتان متفقتان في الوزن وإحداهما فصيحة والأخرى غير فصيحة.

(٣) لأن الوزن والإيقاع موجود في جنس من كلام العرب وهو الشعر.

[ليس الإعجاز بخفة الحروف]

وهكذا السبيل إن يزعم زاعمٌ أن الوصف المعجز هو الجريان والسهولة، ثم يعني بذلك سلامته من أن تلتقي فيه حروف تثقل على اللسان؛ لأنه ليس بذلك كان الكلام كلامًا[١]، ولا هو بالذي يتناهى أمره إن عد في الفضيلة إلى أن يكون الأصل، وإلى أن يكون المعول عليه في المفاضلة بين كلام وكلام[٢]، فما به كان الشاعر مفلقًا، والخطيب مِصقعًا، والكاتب بليغًا.

ورأينا العقلاء حيث ذكروا عجز العرب عن معارضة القرآن قالوا: إن النبي ﷺ تحداهم وفيهم الشعراء والخطباء والذين يُدِلُّون[٣] بفصاحة اللسان والبراعة والبيان وقوة القرائح والأذهان، والذين أوتوا الحكمة وفصل الخطاب[٤]. ولم نرهم قالوا: إن النبي ﷺ تحداهم وهم العارفون بما ينبغي أن يصنع حتى يسلم الكلام من أن تلتقي فيه حروف تثقل على اللسان.

ولما ذكروا معجزات الأنبياء -عليهم السلام- وقالوا: إن الله تعالى قد جعل معجزة كل نبي فيما كان أغلب على الذين بعث فيهم، وفيما كانوا يتباهون به، وكانت عوامُّهم تُعظِّم به خواصَّهم- قالوا[٥]: إنه لما كان السحر الغالب على قوم فرعون، ولم يكن قد استحكم في زمان استحكامه في زمانه جعل تعالى معجزة موسى عليه السلام في إبطاله وتوهينه، ولما كان الغالب على زمان عيسى عليه السلام الطبُّ، جعل الله تعالى معجزته في إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، ولما انتهوا إلى ذكر نبينا محمد ﷺ، وذكر ما كان الغالب على زمانه، لم يذكروا إلا البلاغة والبيان والتصرف في ضروب النظم[٦].

---

(١) أي: ليس بذلك كان الكلام كلامًا من الأصل؛ لأن الكلام الفصيح يتكون من الحروف الخفيفة وغيرها، وقد تكون الحروف الثقيلة مقصودة ومؤدية للغرض المقصود، فتكون فصيحة حينئذٍ.

(٢) أي: ليس بالجريان والسهولة يتناهى الكلام في الفضل، ولا يعول على خفة الحروف في المفاضلة.

(٣) «فما به كان الشاعر مفلقًا» أي: ليس بخفة الحروف كان الشاعر مفلقًا، والمفلق: الذي يأتي بالعجيب من القول، والمصقع: البليغ، ويُدلون: يتباهون في جرأة.

(٤) الذي يمكن فهمه من هذه العبارة: أنه ليس من المعقول -وقد تحدى النبي ﷺ قومًا هذا شأنهم في الفصاحة أن يكون التحدي بخفة الحروف وجريانها، وهم لم يفهموا أن هذا هو المقصود من التحدي، ولو كان واردًا لفهموه ولأجابوا بقدرتهم عليه.

(٥) «قالوا» جواب «لما» في صدر الفقرة.

(٦) وإذا كان الغالب على زمانه ﷺ البلاغة والبيان والتصرف في ضروب النظم، فهذا دليل على أن القرآن معجز بهذه الأشياء خصوصًا، وليس معجزًا بسهولة الحروف وجريانها، هذا ما يقصده الشيخ هنا. =

وقد ذكرتُ في الذي تقدم غير ما ذكرته ها هنا[١]، مما يدل على سقوط هذا القول، وما دعاني إلى إعادة ذكره إلا أنه ليس لتهالك الناس في حديث اللفظ، والمحاماة على الاعتقاد الذي اعتقدوه فيه وضنَّ أنفسهم به- حد[٢]، فأحببت لذلك أن لا أدع شيئًا مما يجوز أن يتعلق به متعلق، ويلجأ إليه لاجئ، ويقع منه في نفس سامع شكٌّ إلا استقصيت في الكشف عن بطلانه[٣].

وها هنا أمر عجيب، وهو أنه معلوم لكل من نظر أن الألفاظ من حيث هي ألفاظ وكلم ونطق لسان لا تختص بواحد دون آخر[٤]، وأنها إنما تختص إذا توخى فيها النظم، وإذا كان كذلك كان من رفع النظم من البين[٥]، وجعل الإعجاز بجملته في سهولة الحروف وجريانها، جاعلاً له فيما لا يصح إضافته إلى الله تعالى، وكفى بهذا دليلاً على عدم التوفيق، وشدة الضلال عن الطريق.

***

= هنا لفتة مهمة في قوله: «التصرف في ضروب النظم»، فهو يعني التصرف في نظم القرآن على ضروب ووجوه شتى ليست في كلام العرب، وكان هذا مما تجدد في نظم القرآن حتى أعجزهم.

(١) يقصد ما تقدم من أدلة وبراهين كافية الدلالة على بطلان ما ذهبوا إليه من فصاحة اللفظ وإعجاز الحروف... إلخ.

(٢) «حد» اسم «ليس».

(٣) تتضمن هذه الفقرة تعليل الاستقصاء في الردود والتفصيل فيها والإعادة وتنوع الأدلة، فذلك حتى لا تبقي في نفسٍ أي شبهة في أن القرآن معجز بنظم معانيه لا بنظم ألفاظه.

(٤) ذلك لأن ألفاظ اللغة ومفرداتها متاحة، يعرفها العرب جميعًا، ولا تختص بواحد دون آخر، وإنما يختص كل شاعر وأديب بطريقة خاصة في النظم وكيفية ضم الكلمات، والأعجمي فهل كان الشيخ يضع هذا في مقابل قول الجاحظ: «والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العربي والأعجمي والبدوي والقروي... إلخ»؟ هذا وارد بالنسبة لمن ينظر لظاهر المعنى في العبارتين، وكأن بينهما تضادا، والحق أنه لا تضاد ولا تباين؛ لأن الجاحظ قصد بالمعنى الذي نفى عنه المزية: المعنى العام والغرض المطروح، وقصد عبد القاهر بالمعنى الذي ردَّ المزية إليه صورة المعنى التي تظهر فيها الخصوصية، بدليل تركيزه في شواهده على «الكناية والاستعارة والتمثيل والإيجاز»، وهذا يلتقي مع نهاية عبارة الجاحظ: «وإنما الشعر صناعة وجنس من التصوير».

(٥) أي: رفع النظم من بين الأشياء التي يرد إليها الإعجاز.

خاتمة
كتابة دلائل الإعجاز

قد بلغنا في مداواة الناس من دائهم، وعلاج الفساد الذي عرض في آرائهم كل مبلغ، وانتهينا إلى كل غاية، وأخذنا بهم عن المجاهل التي كانوا يتعسفون فيها إلى السَّنَن اللاحب(١)، ونقلناهم عن الآجن المطروق إلى النمير(٢) الذي يشفي غليل الشَّارب، ولم ندع لباطلهم عرقًا ينبض إلا كويناه(٣)، ولا للخلاف لسانًا ينطق إلا أخرسناه، ولم نترك غطاءً كان على بصر ذي عقل إلا حسرناه، فيا أيها السامع لما قلناه، والناظر فيما كتبناه، والمتصفح لما دوناه، إن كنت سمعت سماع صادق الرغبة في أن تكون في أمرك على بصيرة، ونظرت نَظَرَ تامِّ العناية في أن يورد ويصدر عن معرفة، وتصفحت تصفح مَن إذا مارس بابًا من العلم لم يقنعه إلا أن يكون على ذروة السَّنام، ويضرب بالمُعَلَّى من السِّهام، فقد هُديت لضالتك، وفتح لك الطريق إلى بُغيتك، وهيئ لك الأداة التي بها تبلغ، وأوتيت الآلة التي معها تصل، فخذ لنفسك بالتي هي أملأ ليديك، وأَعْوَد بالحظِّ عليك، ووازن بين حالك الآن وقد تنبهت من رقدتك، وأفقت من غفلتك، وصرت تعلم -إذا أنت خضت في أمر اللفظ والنظم- معنى(٤) ما تذكرُ، وتعلم كيف تُورد وتصدر، وبينها(٥) وأنت من أمرها في عمياء، وخابط عشواء، قُصاراك أن تكرِّر ألفاظًا لا تعرف منها تفسيرًا، وضروب كلام للبلغاء إن سئلت عن أغراضهم فيها لم تستطع لها تبيينًا، فإنك تراك تُطيل التعجُّب من غَفْلتك، وتكثر الاعتذار إلى عقلك من الذي كنت عليه طول مدتك، ونسأل الله تعالى أن يجعل كل ما نأتيه ونقصده

---

(١) السَّنن اللاحب: الطريق المسلوك الواضح.

(٢) الآجن: الماء المتغير الطعم، والمطروق: الذي تطرقه الأنعام والوحش، والنمير: الماء الجاري السائغ.

(٣) نبض العرق كناية عن مرضه وعلته، والجملة تمثيل لحسم ذلك الباطل وإزالته.

(٤) «معنى» مفعول «تعلم».

(٥) «وبينها» معطوف على «ووازن بين حالك الآن... إلخ».

ونتحيه لوجهه خالصًا، وإلى رضاه ﷻ مؤديًا، ولثوابه مقتضيًا، وللزُّلفى عنده موجبًا بمنِّه وفضله ورحمته[١].

* * *

(١) يذكر الأستاذ محمود شاكر أن هذه الفقرة صريحة الدلالة على أن هذا هو آخر كتاب «دلائل الإعجاز»، وفي نسخة أخرى مخطوطة وجد بعدها «تمَّ الكتاب والحمد لله... إلخ»، ولكن وجدت رسائل وتعليقات كتبها عبد القاهر بعد الفراغ من كتابه، فحسن إلحاقها به تحت عنوان «رسائل وتعليقات.. كتبها عبد القاهر الجرجاني».

رسائل وتعليقات
كتبها عبد القاهر الجرجاني



«رسائل وتعليقات»(١)

(١) هذا العنوان وضعه الأستاذ محمود شاكر في صفحة مستقلة من تعليقه على «دلائل الإعجاز» بعد انتهاء أبواب الكتاب وفصوله، وقد ألحق هذه الرسائل والتعليقات بأصل الكتاب مستندًا في هذا إلى أنها متصلة الأواصر بدلائل الإعجاز، وهي موجودة في ذيل إحدى النسخ المخطوطة فنقلها بترتيبها -ومن الإجحاف إهمال هذه الرسائل وتلك التعليقات لاسيما وأن منها ما يضيف جديدًا، ويعد تتمة لأفكار سبقت، ومنها ما يزيح غموضًا التبست به بعض الموضوعات السابقة، ويمكن التغاضي عما فيها من تكرار إذا نظرنا إلى ما فيها من فوائد جديدة مبثوثة في ثنايا كلامه، وعند قراءة هذه الرسائل نشعر أننا كنا في حاجة إلى كثير منها ولاسيما ما يميط منها اللثام عن أفكار كانت منتقبة، مثل حديثه عن صور المعاني التي يتفاوت فيها الشعراء والتي ترد المزايا إليها، وهي قصده من المعنى الذي طال دفاعه عنه، وفيها يستوقف مقولات النقاد قبله في السرقات ويستدرك عليها، ويضع مقياسًا جديدًا معتبرًا في الحكم على سرقات الشعراء، ويقدم نماذج تطبيقية منها ما تداولته كتب النقد قبله كـ«الشعر والشعراء» لابن قتيبة، و«عيار الشعر» لابن طباطبا، و«الصناعتين» لأبي هلال، و«الموازنة» للآمدي، و«الوساطة» للقاضي الجرجاني، ومنها نماذج انفرد بها وأضافها عبد القاهر، وكان يتميز بتوظيف هذه القضية النقدية في خدمة قضية النظم، وأنه نظم معانٍ، فإن المعاني تختلف عليها صور الشعراء، فتحدث بها خصائص ومزايا لم تكن، وأنه إذا التقى شاعران في غرض واحد ثم كان لأحدهما فضيلة وميزة ليست عند الآخر، فإن ذلك ليس للفظ، ولكن للصورة التي حدثت في المعنى، وهنا يفصح عبد القاهر عن قصده بالمعنى الذي رد المزية إليه مرارًا وتكرارًا، فقد كان يقصد به صورة المعنى وخصوصية في نظمه وتشكيله وهي التي يظهر فيها براعة الشاعر، ولا ريب في أن بين المعنى وصورته ارتباطا مما جعل الشيخ يعبر بالأول ويقصد الثاني، فإن طبيعة المعنى هي التي تستدعي كيفية التصوير.

إزالة الشبهة في جعل الفصاحة والبلاغة للألفاظ

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أنه لما كان الغَلَط الذي دَخَل على الناس في حديث اللفظ كالداء الذي يسري في العروق، ويفسد مزاج البدن وجب أن يُتوخَّى دائبًا فيهم ما يتوخّاه الطبيب في الناقِه[١] من تعهُّده بما يزيد في مُنَّته، ويبقيه على صحته، ويُؤْمِنُه النَّكْسَ في علّته[٢].

وقد علمنا أن أصل الفساد وسبب الآفة هو ذهابهم عن[٣] أن من شأن المعاني أن تختلف عليها الصور، وتحدث فيها خواص ومزايا من بعد أن لا تكون[٤]، وإنك ترى الشاعر قد عمد إلى معنى مبتذل، فصنع فيه ما يصنع الصانع الحاذق إذا هو أغرب في صنعة خاتمٍ وعَمَلِ شَنْف وغيرهما من أصناف الحلي[٥]، وذلك أنهم لما جهلوا شأن الصورة وضعوا لأنفسهم أساسًا، وبنوا على قاعدة فقالوا: إنه ليس إلا المعنى واللفظ، ولا ثالث، وإنه إذا كان كذلك وجب إذا كان لأحد الكلاميين فضيلة لا تكون للآخر، ثم كان الغرض من أحدهما هو الغرض من صاحبه[٦]، أن يكون مرجع تلك الفضيلة إلى اللفظ خاصة، وأن لا يكون لها مرجع إلى المعنى، ولكن جعلوا كالمواضعة فيما بينهم أن يقولوا «اللفظ» وهم يريدون «الصورة» التي تحدث في المعنى، والخاصة التي حدثت فيه[٧]، ويعنون الذي عناه الجاحظ؛

---

(١) يقال: نقه فلان ينقه من باب نفع فهو ناقه أي: برئ من مرضه لكنه في عقبه.

(٢) النكس بضم النون وفتحها: العود للمرض بعد قرب الشفاء، والمنة بضم الميم: القوة.

(٣) ذهابهم عن كذا: انصرافهم عنه زهدًا فيه أو ذهولاً عنه.

(٤) وإنما تختلف الصورة لاختلاف طبائع الشعراء وتفاوت مشاربهم ومذاهبهم في الصياغة والتصوير حتى تحدث في المعنى الذي تواردوه خواص ومزايا لم تكن، مع تفاوت درجات الشعراء في ذلك.

(٥) أي أن الشاعر الماهر هو الذي يعمد إلى معنى مألوف، فيخلع عليه من فنه وتصويره، فيكون مثله في ذلك مثل الصائغ الحاذق إذا هو أغرب في صنعة خاتم ونحوه.

(٦) هذا قول الذين ذهلوا عن صورة المعنى، وذلك فيما لو اتفق شاعران في الغرض، ثم كان لأحدهما فضيلة ومزية، فإنهم يردونها للفظ.

(٧) سبق حديث الشيخ عن نحو هذا مستدلاً بقولهم: «لفظ متمكن غير قلق ولا نابٍ به موضعه، وأنه جيد السبك صحيح الطابع...» وغير ذلك من الأوصاف التي يُعلم منها ضرورةً أنه لا تكون للفظ من حيث هو صوت وحروف، ولكن من حيث كونه صورة دالة على المعنى، وهناك ذكر الشيخ أن هذه الأوصاف وإن أطلقوها للفظ، فإنها تحمل اعترافًا منهم -دون قصد- بالمعنى، ثم عبَّر هنا عن هذا المعنى بطريقة أخرى هي قوله: «ولكن جعلوا كالمواضعة فيما بينهم أن يقولوا «اللفظ» وهم يريدون =

حيث قال: «وذهب الشيخ إلى استحسان المعاني، والمعاني مطروحة وسط الطريق يعرفها العربي والعجمي، والحضري والبدوي، وإنما الشعر صياغة وضربٌ من التصوير»[1].

[نقد قولهم: إن من أخذ معنى عاريًا فكساه لفظًا من عنده كان أحق به]

ومما إذا تفكَّر فيه العاقل أطال التعجب من أمر الناس ومن شدة غفلتهم قول العلماء؛ حيث ذكروا الأخذ والسرقة: «إن من أخذ معنى عاريًا فكساه لفظًا من عنده كان أحق به»[2]،

= الصورة التي تحدث في المعنى...»، والمواضعة تعني الاتفاق الضمني من غير تصريح ولا نص، وكان عبد القاهر ينشد النص على هذا الذي كان كامنًا في ضمائرهم من كون اللفظ صورةً للمعنى ودالا على خصوصية فيه، ولو عثر الشيخ على جملة واحدة عندهم تدل على هذا القصد لاستراح كثيرًا من هذا العناء الذي استغرق ما يقرب من ثلث دلائل الإعجاز، ولكن من حسناته أن أبرز الأفكار النقدية لعبد القاهر وجدت مبثوثة في ثنايا هذه القضية.

(١) يعني عندما اعتدوا باللفظ كان يعنون ما عناه الجاحظ عندما حصر الشعر في كونه صياغةً وتصويرًا، وقد يُعدُّ هذا جنوحًا من الشيخ إلى حسن الظن بكلام القاضي عبد الجبار والتماس بعض العذر له لا كل العذر؛ لأنه لم ينص على ما يقطع الشك باليقين في مسألة الفصاحة واتصالها بالألفاظ، هذا ما يفهم من جملة كلام عبد القاهر في هذا الشأن.

(٢) هذا القول يتردد عند كثير من النقاد القدماء، وهو يكمل قولهم: «من أخذ معنى بلفظه كان له سارقًا» [راجع: الصناعتين لأبي هلال ت البجاوي، ومحمد أبو الفضل ٢٠٣]، وقد اعترض عبد القاهر على عبارتهم تلك لوضوح الإعلاء فيها من شأن اللفظ مع الفصل بين اللفظ والمعنى؛ إذ جعلوه يأتي عاريًا، والمعنى لا يتصور له أن يأتي عاريًا من غير لفظ يدل عليه، ولهذا وجدنا الشيخ يفسر اللفظ بأنه صورة يحدثها الشاعر في المعنى، ثم يتناول هذه القضية من خلال رؤية أعمق، ومجال أرحب يضم اللفظ والمعنى معًا في صورة المعنى، ففي «أسرار البلاغة» يحصر الأخذ والاستمداد والاستعانة والسرقة إن وجدت في الصور المبتكرة، أو ما سمَّاه بوجه الدلالة على الغرض إذا كان وجهًا غير مألوف، وكذلك التصرف في الصور المألوفة بخصوصية فيها تجعلها جديدة، فهذا ما يحكم فيه بالسبق أو الأخذ، إن أخذها لاحق من سابق [بتصرف موجز عن أسرار البلاغة ٣٣٨:٣٤١]، على أنه في «دلائل الإعجاز» لا يرى بالضرورة أن يتفوق الآخذ دائمًا، فقد يأخذ الشاعر ويتفوق على من أخذ منه، وقد يأخذ ويقصر، وذلك فيما لو كان هناك معنى تناوله بيتان يكون في أحدهما غفلاً وفي الآخر مصورًا مصنوعًا [راجع: الدلائل ٤٨٩]، فعين عبد القاهر حينئذٍ لم تكن على الأخذ على كل ذاته، ولكن في كيفية الأخذ، وهل قصر الآخذ أو أجاد، مع عدم نفي الأخذ في حال، فالمهم عنده هو كيف كان الأخذ، وبلباقة هادفة يعرض الشيخ نماذج شتى يضع فيها المأخوذ إلى جنب المأخوذ منه تاركًا لأذواقنا استنباط أي المعنيين غفلاً، وأيهما مصورًا مصنوعًا [من ص ٤٩٠ إلى ٥٠٠]، ثم ينتقل إلى نماذج ضَرْب آخر، ترى في كل واحد من البيتين صنعةً وتصويرًا وأستاذيةً على الجملة [دلائل الإعجاز من ٥٠٠ إلى ٥٠٨]، وكانت له وقفات مع بعض نماذج الضرب الثاني يوضح ما فيها من صنعة وتصوير بخلاف الضرب الأول الذي لم تكن له معه أي وقفة رغم كثرة نماذجه. =

وهو كلام مشهور متداول يقرأه الصبيان في أول كتاب «عبد الرحمن»[(١)]، ثم لا ترى أحدًا من هؤلاء الذين لهجوا بجعل الفضيلة في اللفظ، يفكر في ذلك فيقول: من أين يتصور أن يكون ها هنا معنى عارٍ من لفظ يدل عليه؟ ثم من أين يعقل أن يجيء الواحد منا لمعنى من المعاني بلفظ من عنده، إن كان المراد باللفظ نطق اللسان؟ ثم هب أنه يصح له أن يفعل ذلك، فمن أين يجب إذا وضع لفظًا على معنى أن يصير أحق به من صاحبه الذي أخذه منه إن كان هو لا يصنع بالمعنى شيئًا، ولا يحدث فيه صفة ولا يكسبه فضيلة؟[(٢)]، وإذا كان كذلك، فهل يكون لكلامهم هذا وجه سوى أن يكون اللفظ في قولهم: «فكساه لفظًا من عنده» عبارة عن صورة يحدثها الشاعر أو غير الشاعر للمعنى؟

[أمثله لمن أخذ المعنى فأحدث فيه صورة جديدة]

ثم إن أردت مثالاً في ذلك، فإن من أحسن شيء فيه ما صنع أبو تمام في بيت أبي نخيلة، وذلك أن أبا نخيلة قال في مسلمة بن عبد الملك:

أَمَسْلَمَ إِنِي يا ابن كلِّ خليفةٍ ... ويا جبل الدنيا ويا واحد الأرضِ
شكرتُك إن الشكر حَبْلٌ من التُّقى ... وما كلُّ مَن أولِيتَه صالحًا يقضِي
وأنبهتَ لي ذِكري وما كان خاملاً ... ولكن بعض الذِّكر أنبهُ من بعض

فعمد أبو تمام إلى هذا البيت الأخير، فقال:

= وقد كشف الشيخ عن غايته من هذه القضية، ومن تعديد نماذج الضربين، وتتلخص في أن إبداع الشاعر لا يكون في اللفظ لذاته، وإنما يكون في صورة المعنى وكيفية التصرف فيه، وأن صورة المعنى إذا اختلفت عند أحد الشاعرين ترتب عليها حتمًا خصوصية في المعنى لا تكون عند الشاعر الآخر، وبهذا ينبغي أن نعيد النظر في قولنا: «إنَّ الشاعرين قد قالا في معنى واحد»، فإن المعنى الواحد لا يظل واحدًا طالما تعددت صوره عند أكثر من شاعر.

(١) هو عبد الرحمن بن عيسى الهمذاني المتوفى في سنة ٣٢٤هـ في مقدمة كتابه «الألفاظ الكتابية».

(٢) وبهذا ينحصر نقد الشيخ قولهم ذاك في أمرين:
الأول: أنه يفصل بين اللفظ والمعنى؛ إذ يتصور أن يكون المعنى عاريًا من اللفظ، فيأتي شاعر ليكسوه لفظًا من عنده. الثاني: أنه يجعل الآخذ أحق بالمعنى المأخوذ لمجرد أنه ركب عليه لفظًا من عنده من غير أن يذكروا لهذا اللفظ صفة وفضيلة تجعل الآخذ جديرًا بأن ينسب المعنى له، وهو إنما يكون أحق بالمعنى إذا أحدث فيه صورة تضفي عليه خصوصية لم تكن عند المأخوذ منه.

لقد زدْتَ أوضاحي امتدادًا ولم أكن ... بهيًا ولا أرضى من الأرض مَجْهَلا [(١)]

ولكن أيادٍ صادفتني جِسامُها ... أغَرَّ أوفتْ بي أغَرَّ مُحَجَّلا

وفي كتاب «الشعر والشعراء» للمرزباني فصل في هذا المعنى حَسن قال: ومن الأمثال القديمة قولهم: «حَرًّا أخاف على جاني كَمْأَة لا قُرًّا»[(٢)]، يضرب مثلاً للذي يخاف من شيء، فيسلم منه ويصيبه غيره مما لم يخفه، فأخذ هذا المعنى بعض الشعراء فقال:

وحذرتُ من أمرٍ فمرَّ جانبي ... لم يَلْقَني، ولقيتُ ما لم أحْذَر

وقال لبيد:

أخشى على أَرْبَدَ الحتوف ولا ... أَرْهَبُ نَوْءَ السِّماكِ والأَسَدِ [(٣)]

قال: وأخذه البحتري فأحسن وطغى اقتدارًا على العبارة واتساعًا في المعنى فقال:

---

(١) يلتقي أبو نخيلة مع أبي تمام في أن لكلٍّ منهما ذكرًا حسنًا، وأن للممدوح فضلاً في إظهاره والزيادة عليه، لكن أبا تمام أخذ هذا المعنى، فكساه صورة جديدة؛ إذ استعار لنفسه صورة الفرس الذي كانت بجبهته غرة تدل على الأصالة، وقد ازدادت تلك الغرة اتساعًا بالرعاية والعناية وحسن الصحبة، وهذه الصورة أضفت على المعنى خصوصية لم تكن في بيت أبي نخيلة، هي التنبيه إلى أصالة الشاعر، «ولم أكن بهيا»؛ لأن البهيم من الخيل ما ليس في جبهته غرة تدل على الأصالة، ولكن صحبة الممدوح ساعدت على بروز نباهته واتساع شهرته، وأكد هذا في البيت الثاني بأن تلك الأيادي العظيمة التي صادفت نفسًا طموحةً تلمع مخايلها «أغر» قد زادت من تألقها من كل جانب كما يدل الوصف: «محجلاً» وهو بياض القوائم الذي يؤكد الأصالة، وكل هذا يرشح لاستعارة أوصاف الفرس الأصيل، وقد اعترض بين عناصر هذه الصورة الممتدة بصورة أخرى مؤكدة في قوله: «ولا أرضى -أي: دياري وديار قومي- من الأرض مجهلاً، والمجهل: المفازة التي لا يُهتدى فيها، فهذه كناية عن الشهرة الواسعة والأصالة الذاتية القديمة.

وحاصل هذا أننا لا نقول: إن أبا تمام أخذ معنى أبي نخيلة، فكساه لفظًا من عنده، ولكن نقول: إنه أخذ معناه، فركب عليه صورة جديدة أحدثت فيه مزية وخصوصية لم تكن، وبهذا فأبو تمام أحق بالمعنى بما أبدع فيه من تصوير.

(٢) الكمأة: ثمرة تنضج في الشتاء والبرد، والأصل أن يخشى على الذي يجنيها من البرد، لكن لما يتكبده من مشقة وتعب يؤدي إلى حرِّه وعرقه، قيل هذا وصار مثلاً يضرب للذي يخشى شيئًا فيسلم منه ويصيبه غيره.

(٣) أربد هذا الذي ورد في البيت هو أخو لبيد بن ربيعة لأمه، وقد أهلكته صاعقة مع طلوع نجمين لم يألف الناس نزول الصواعق معهما وهما السِّماك والأسد، وكان ذلك انتقامًا منه لمجادلته رسول الله ﷺ في ذات الله وكلامه بما لا يليق وما كاد يمضي حتى نزلت صاعقة عليه فأحرقته، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾ [الرعد: ١٣]، وانظر التفسير الكبير للرازي (١٩/ ٢٧)، ويقصد لبيد أنه خشي عَلى أخيه كل ما يؤدي إلى حتفه إلا شيئًا واحدًا لم يتوقعه، فكان منه الهلاك وهو نوء السماك والأسد.

لـو أَنَّنـي أَوفِي التجـارب حقَّهـا　　　فيما أَرَتْ لَرجوتُ ما أخشاه[١]

وشبيه بهذا الفصل فصل آخر من هذا الكتاب أيضًا، أنشد لإبراهيم بن المهدي:

يا مَنْ لقلبٍ صِيغ من صخرةٍ　　　في جسـد مـن لُؤلُـؤ رَطْـبِ [٢]

جَرحْـتُ خدَّيْـه بِلَحْظِـي فـما　　　بَرِحْـتُ حتـى اقـتص مـن قلبـي

ثم قال: قال علي بن هارون: أخذه أحمد بن أبي فنن معنًى ولفظًا فقال:

أدميْـتُ باللحظـات وَجْنتـهُ　　　فـاقتصَّ نـاظِرُهُ مـن القلـب

قال: ولكنه بنقاء عبارته وحسن مأخذه قد صار أولى به.

---

(١) تشترك الأبيات الثلاثة في أصل المعنى وهو التعجب من المفارقة الشديدة بين نجاة الإنسان مما يخشاه وإصابته مما لا يخشاه، ولكن هذا المعنى في المثل وفي البيت الأول والثاني سافر والمفارقة فيها جميعًا ظاهرة؛ إذا تعتمد على الإثبات والنفي الذين يؤديان إلى تلك المفارقة، حتى جاء البحتري فكساه ذلك المعنى صورة جديدة لا تعتمد على ما اعتمد عليه سابقوه من الإثبات والنفي، ولكنها تتضمنها وتشير إليهما؛ لأن معناه: إن التجارب قد كشفت لمن يُحسن التبصُّر عن غرائب الأمور، ولو أني أعطيها حقها من الاعتبار لرجوت ما كنت أخشاه؛ لأن ما خشيته لم يصبني كما أصابني الذي لم أخشه، وقد غلف هذا المعنى بصورة مثيرة؛ إذ شخص التجارب وجعلها إنسانًا يُرى الشاعر ويطلعه على عجائب ما يقع، لكن الشاعر لم ينتبه لذلك، فإنه يتندم ويتلوَّم؛ لأنه لم يوف التجارب حقها من النظر والاعتبار.

(٢) يصف المحبوب بالجمال المتمنع، فكنَّى عن التمنُّع بهذا التشبيه الضمني الدال على القوة: «قلب صيغ من صخرة»، وكنَّى عن الجمال في الشطر الثاني بتشبيه ضمني آخر؛ لأنه يعني تشبيه الجسد باللؤلؤ في الصفاء والبياض، ثم احترس فوصف اللؤلؤ وصفًا يزيل عنه الشدة، ويجعله رطبًا لينًا، وهنا تبدو المفارقة بين الظاهر الجاذب والباطن الطارد.

والشاهد في البيت الثاني؛ حيث يشترك مع بيت ابن أبي فنن في المعنى والتصوير بداية من النظرة الفاحصة التي جعلت المحبوبة تخجل حتى تدفق الدم إلى خدها، وكأنه قد جرح أو أدمي، ثم كان رد المحبوبة عليه بنظرة كالسهام الذي أصاب قلبه فتخيل أنها بذلك تقتص مما أصابها في خدها، وكل ذلك تخييل بعد تخييل بواسطة الكناية والتمثيل.

فالمعنى في البيتين واحد والصورة واحدة تقريبًا، ولكن ابن أبي فنن تصرف في عبارته ونظمه تصرفًا حسنًا؛ إذ قال: «أدمت»، وهي أدق في الدلالة على حمرة الخد بسبب اللحظ، وقدم سبب الإدماء وهو اللحظ مجموعًا وأخر المفعول، فقال: «أدميت باللحظات وجنته»، وهو أَنْقَى نظمًا وأسلس عبارة من «جرحت خديه بلحظي »، ثم إن ابن أبي فنن جعلها أسرع قصاصًا بواسطة الفاء التي أغنت عن جملة كاملة في قول ابن المهدي: «فما برحت»، وصرَّح بأداة الاقتصاص، وهي نظرتها ليكون قصاصًا عادلاً.

وهذا ضرب من التصرف غير ما سبق؛ لأن ما سبق كان نقلاً للمعنى الساذج إلى معنى مصور، وهنا نقل للمعنى المصور إلى مثله مع التصرف في النظم بما يجعله أنقى وأسلس وأدق في المعنى.

ففي هذا دليل لمن عقل أنهم لا يعنون بحسن العبارة مجرد اللفظ، ولكن صورةً وصفةً وخصوصية تحدث في المعنى، وشيئًا طريق معرفته -على الجملة- العقل دون السمع، فإنه على كل حال لم يقل في البحتري أنه «أحسن فطعن اقتدارًا على العبارة من أجل حروف «لو أنني أوفي التجارب حقها».

وكذلك لم يصف ابن أبي فنن بنقاء العبارة من أجل حروف «أدميت باللحظات وجنته»[١].

[صورة المعنى تختلف من كلام إلى آخر بحسب طريقة النظم وتوخي معاني النحو].

وجملة الأمر أنه كما لا يكون الذهب والفضة خاتمًا أو سوارًا أو غيرهما من أصناف الحلي بأنفسهما، ولكن بما يحدث فيهما من الصورة، كذلك لا تكون الكلم المفردة التي هي أسماء وأفعال وحروف كلامًا وشعرًا من غير أن يحدث فيها النظم الذي حقيقته توخي معاني النحو وأحكامه.

فإذن ليس لمن يتصدى لما ذكرنا من أن يَعْمِد إلى بيت، فيضع مكان كل لفظة منها لفظة في معناها[٢] إلا أن يُستركَ عقله، ويستخف[٣]، ويعد معد الذي حكى أنه قال: «إني قلت بيتًا هو أشعر من بيت حسان، قال حسان»:

يُغْشَون حتى ما تهرُّ كلابُهم ... لا يسألون عن السواد المقْبَلِ

---

(١) هذا من باب الاستئناس بكلام المرزباني، فيقول عبد القاهر: إنه لم يثن على شعر البحتري «لو أنني أو في التجارب...» من أجل حروفه، ولم يثن على شعر بن أبي فنن من أجل أصواته، ولكن لأن كلا منهما أحدث في المعنى صورة لم تكن، والصورة هنا متسعة المفهوم، فتتناول طريقة تشكيل المعنى وتصويره.

(٢) كأن ينظر أحد إلى بيت الحطيئة:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها ... واقعد فإنك أنت الطاعمُ الكاسي

فيقول:

ذر المفاخر لا تذهب لمطلبها ... واجلس فإنك أنت الآكل اللابس

فهذا مما لا يعتد به، ولا يكون جديرًا بالنظر فيه والموازنة بينه وبين ما أخذ منه؛ لأن صورة المعنى لم تختلف والنظم هو هو، ولم يُبْذَل الجهد الذي يقتضيه النظم من التفكير والتدبر والتخير وترتيب الكلمات في النفس وفق معاني النحو... إلخ، وإنما جاء بكلمات مرادفة لكلمات الحطيئة سارقًا نظمه وفكره، [راجع: دلائل الإعجاز، ت شاكر ٤٨٧].

(٣) يسترك عقله ويستخف: أي يُعد ركيكًا خفيفًا ليس له وزن.

وقلت:

يُغْشَـون حتـى مـا تهـرُّ كلابهـم　　　أبـدًا ولا يَسَـلُون مـن ذا المقبـل

فقيل: هو بيت حسان، ولكنك أفسدته.

واعلم أنه إنـما أُتِيَ القـوم مـن قلـة نظرهم في الكتـب التـي وضـعها العلـماء في اخـتلاف العبارتين على المعنى الواحد، وفي كلامهم في أخذ الشاعر من الشاعر، وفي أن يقول الشاعران على الجملة في معنى واحد[1]، وفي الأشعار التي دونوها في هذا المعنى ولو أنهم كـانوا أخذوا أنفسهم بالنظر في تلك الكتب، وتدبروا ما فيها حق التدبر لكان يكون ذلـك قـد أيقظهـم مـن غفلتهم، وكشف الغطاء عن أعينهم.

[أمثلة للمعنى الواحد الذي تتعدد صوره عند الشعراء وهي قسمان:]

وقد أردت أن أكتب جملة من الشعر الـذي أنـت تـرى الشـاعرين فيه قـد قـالا في معنـى واحد، وهو ينقسم قسمين:

قسم أنت ترى أحد الشاعرين فيه قد أتى بالمعنى غفلاً ساذجًا، وترى الآخر قـد أخرجه في صورة تروق وتعجب.

وقسم أنت ترى كل واحد من الشاعرين قد صنع المعنى وصوَّر.

وأبـدأ بالقسـم الأول الـذي يكـون المعنـى في أحـد البيتـين غفـلاً، وفي الآخـر مصـورًا مصنوعًا[2]، ويكون ذلك إما لأن متأخرًا قصر عن متقدم، وإما لأَنْ هُدِي متأخر لشيء لم يهتد

(١) توالي عطف هـذه الجمـل للتفسير ولـيس للتغاير، فهـذه الجمـل الـثلاث تـدور حـول فكـرة واحدة؛ لأن أخذ الشاعر من غيره يؤدي إلى اختلاف العبارة عن المعنى الواحد في الغالب، وتلك الفقرة تتضمن أمور:
- أن صورة المعنى إنما تختلف من كلام إلى كلام آخر بحسب طريقة كل شاعر في نظمه، وذلك في الأخذ الذي يعتد به.
- أن القوم الذين لا يرون النظم إلا ضمًا للألفاظ قد وقعوا في هذا الظن من قلة نظرهم في كتب القدماء التي تحـدثت عـن صـور الأخـذ عنـد الشـعراء، فـإن في تعليقـات تهـم مـا يـدل عـلى أن اخـتلاف العبـارة والصورة ناشئ عن خصوصية في المعنى، ومن هذه الكتـب الوسـاطة، والموازنـة، والإبانـة عـن سرقـات المتنبي إلخ...
- وكلام الشيخ يتضمن الثناء على كتب القدماء التي توفرت بعناية فائقة على هـذا الموضـوع، والحق أن قضية الأخذ والسرقات من أنضج القضايا النقدية المحسومة عند القدماء.

(٢) في هذا القسم يعيد عبد القاهر صياغة الفكر النقـدي عنـد المتقـدمين في ضـوء رؤيـة جديـدة مستنبطة =

إليه المتقدم، ومثال ذلك قول المتنبي:

بئس الليالي سَهِدتُ من طربي ... شوقًا إلى مَن يبيتُ يرقُدها

مع قول البحتري:

ليلٌ يصادفني ومرهفة الحَشَا ... ضدَّين: أسهره لها وتنامُه[1]

وقول البحتري:

ولو ملكتُ زَمَاعًا ظلَّ يجذبني ... قودًا لكان ندى كفَّيك من عُقُلي[2]

مع قول المتنبي:

وقيدتُ نفسي في ذَراك مَحبةً ... ومَن وَجَد الإحسان قَيدًا تقيّدا[3]

= من واقع الشواهد، ويفهم من كلامه «ويكون ذلك إما لأن متأخرًا قصر...» أنه لا يعنيه الأخذ من جهة المقدار والكم أي مقدار ما عند الشاعر من اتباع أو اختراع وقياسه إلى غيره من الشعراء، وإنما كان يعنيه كيفية أخذ الشاعر، وهل قصر عن سابقه أو أجاد، أي أن مقياس حكمه في هذا الموضوع ليس مقدار ما أخذه الشاعر، ولكن كيف أخذ، وهذه نظرة متطورة في مجال البحث النقدي لقضية السرقات، وهي تدفع الشعراء إلى الإجادة فيما يأخذون دون تحرج من الأخذ في ذاته.

(١) المعنى الذي يشترك فيه البيتان هو الشكوى والألم من تباين حال المحب مع المحبوب، فالمحب يقطع الليل سهادًا وشوقًا، وهي تنامه ملء جفونها، والمتنبي يظهره ضجره ابتداءً بأسلوب الذم، لكن كلمة «طربي» لا تتفق مع هذا الذم، ولا تنسجم مع السهاد والشوق، مهما كان تأويلها، ولو قال: «سهدت من ألمي شوقًا...» لكان أوفق.

أما صورة البحتري، فتتميز بالنص على الصفة التي كانت سبب استحضار صورتها مقترنة بالليل، فهي «مرهفة الحشا»، وفي الشطر الثاني ذكرٌ للمعنى مرتين: بالإجمال والتفصيل، وفيه إثارة وتشويق وتوضيح بعد إبهام، وفيه مجاورة الضدين مما يدعو للتعجب، وفيه تعدي الفعل إلى مجرور مشحون بالمعاني في «لها»؛ لأنه يتناول التذكر والحنين والشوق والألم، فهو يفيد أكثر مما يفيده كلمة «شوقًا» في بيت المتنبي.

(٢) يعني: أن الرحيل تراودني دواعيه بقوة، ولو ملكت عزمًا يمنعني من الرحيل لكان جودك من «عقلي» أي: من القيود التي منعتني، وهو جمع عقال، والعقال حبل يربط به البعير ليمتنع من الانطلاق، وهذه الاستعارة تشي بأنه لم يكن راغبًا في المكث لولا جود الممدوح الذي صار قيدًا من القيود الآسرة.

(٣) الذُّرى بفتح الراء: كل ما يُحتمى به، والمعنى المشترك بين البحتري والمتنبي أن جود الممدوح كان قيدًا يمنع الشاعر من الرحيل، لكن الجود عند البحتري كان سببًا من الأسباب وقيدًا من القيود التي منعته، لكن الجود عند المتنبي كان هو السبب الوحيد، على أن صياغة البحتري تشي بأن قيده ومنعه كان حَرَجًا من جود ممدوحه، لكن المانع عند المتنبي هو المحبة، ثم يتميز المتنبي بالتعليل للرضا بالقيد في: «ومن وجد الإحسان قيدًا»، وهو مما يجري مجرى المثل، كما تميز بالصياغة السلسة السهلة التي تناسب تألق المعنى وقوة الإحساس، ومن الشاهدين السابقين يتبين أن المتنبي أخذ من البحتري، فقصر عنه تارة وتفوق تارة.

وقول المتنبي:

يُعطيك مُبْتدرًا فإن أعْجَلْتَه ... أعطاك مُعْتذرًا كمن قد أجرما

مع قول أبي تمام:

أخو عَزَماتٍ فعلُه فعلُ مُحْسِنٍ ... إلينا ولكنْ عُذرُه عُذْرُ مُذْنبِ[(١)]

وقول المتنبي:

كريم متى استُوهبْتَ ما أنتَ راكبٌ ... وقد لَقِحَتْ حربٌ فإنك نازل[(٢)]

مع قول البحتري:

ماضٍ على عزمه في الجود لو وهبَ الشَّـ ... ـبابَ يوم لقاء البيضِ ما ندما

وقول أبي تمام:

الصُّبح مشهور بغير دلائلٍ ... مِنْ غيره ابتُغِيَتْ ولا أعْلامِ

مع قول المتنبي:

وليس يَصحُّ في الأفهام شيءٌ ... إذا احتاج النَّهار إلى دليل[(٣)]

---

(١) من المعروف أن المتنبي أخذ من أبي تمام، والفرق بينهما أن المعنى عند أبي تمام أشمل، فهو يمدح بكل ما يدل على الهمة والنخوة والنجدة والجود كما يدل على ذلك قول: «فعله فعل محسن» بدل كرمه أو جوده... إلخ، ثم إن اعتذاره لم يكن لأن أحدًا تعجله، ولكن ربما شعر هو بالإبطاء، فيعتذر اعتذار المذنب، أما المتنبي، فقد خصص هذا المعنى في العطاء، واقتصر على وصف الممدوح بالمبادرة في هذا، وفَاتَه الوصف بالإحسان الذي نص عليه أبو تمام، ثم إن المتنبي عرض نفسه للمهانة بالتعجل في السؤال، وفي تعجل السائل قدح في المسئول؛ لأنه أمهله وأبطأ عليه حتى ألجأه إلى التعجل.

(٢) يمدح سيف الدولة بالكرم الذي يتضمن الجرأة والشجاعة، وقد صرَّح بكرمه ابتداء في جملة موجزة حذف أحد ركنيها، فصارت كلمة واحدة تقول مقام الدعوى التي قطع عندها الكلام -كريم- ثم استأنف بالبرهان الدال على تلك الصفة، فلو سأله أحد فرسه الذي يسعى للقتال عليه لنزل فورًا وأعطاه من يطلبه، ويتضمن هذا جرأته؛ لأنه سيسعى للقتال راجلاً.

وقد أخذ البحتري هذا المعنى في صورة أكثر تألقًا؛ إذ مزج بين الوصفين، فجعل التضحية بالنفس ضربًا من الجود، وأنه وليد عزم صدق ظل يرتقي من الجود بالمال حتى انتهى إلى الجود بالنفس والشباب، وهو أزهى فترات الحياة من غير ندم أو تردد، وفي البيت ضرب من التناسب والتناغم في القوة والهمة بين «ماضٍ على العزم» و«يوم لقاء البيض»، و«ما ندما»، وشتان بين مَن يجود بما يركب ومَن يجود بنفسه وشبابه.

(٣) كل من بيت أبي تمام وبيت المتنبي من التمثيل في عقب المعنى، والمعنى الذي يمثل له أبو تمام هو =

وقول أبي تمام:

وفي شرف الحديث دليلُ صدق ... لمختـــبرٍ عـــلى الشَّرف القـــديم

مع قول المتنبي:

أفعالـــهُ نســـبٌ لـــو لم يقـــل معهـــا ... جَـدِّي الخصيبُ عَرَفنا العِرْقَ بالغُصْـنِ[(١)]

وقول البحتري:

وأحـبُّ آفـاق الـبلاد إلى الفتـى ... أرضٌ ينـــال بهـــا كـــريمَ المطْلَـــبِ

مع قول المتنبي:

وكلُّ امرئ يُولي الجميل محبّبٌ ... وكل مكان يُنْبتُ العزِّ طيبُ[(٢)]

وقول خالد الكاتب:

رقـــدتَ ولم تَـــرْثِ للســـاهر ... وليـــل المحـــبِّ بـــلا آخـــر

= مدح الخليفة الواثق والدفاع عن حقه في الخلافة، وكان هناك من يشكك في ذلك؛ لأن أمه كانت جارية، ولكن نجابته وحسن سيرته وعظيم أفعاله كانت جميعًا ترشحه وتؤهله للخلافة، راجع ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي ج ٣ ص ٢٠٣ تحقيق محمد عبده عزام دار المعارف ط أما المتنبي، فكان يحتج لقوة شاعريته، وأنها لا تخفى إلا على سقيم العقل، فنقل معنى أبي تمام من مجال إلى مجال آخر، وطوّر في صورة المعنى؛ إذ لم يكتف كأبي تمام في التمثيل بالصبح الذي لا يحتاج إلى دليل، ولكنه جعل من يطلب الدليل على شاعريته كمن يطلب دليلاً على وجود النهار، ولا يكون ذلك إلا من عُدم التفكير، فلا يُعبأ به ولا يلتفت إليه، وتفوق المتنبي يرجع إلى توهج الإحساس؛ لأنه يدافع بحرارة عن شيء يمس أعز ما كان يعتد به ويفتخر.

(١) بيت أبي تمام أسلس نظمًا، لكن بيت المتنبي أوعى وأغزر معنى، فالأفعال عنده هي التي تدل على الأصالة، وليس مجرد الأقوال كما جاء في بيت أبي تمام، وقد عرض المتنبي المعنى مرتين: مرة بالتشبيه والتقرير في جملة موجزة: «أفعاله نسب»، ومرة بالتمثيل في: «عرفنا العرق بالغصن» أي: عرفنا الأصل من الفرع الدال عليه، وكان المتنبي يمدح محمد بن عبد الله بن محمد الخطيب الخصيبي القاضي الأنطاكي، وكان جده الخطيبي الخصيبي معروفًا بالوجاهة وحسن الوفادة والجود راجع ديوان المتنبي ١٧٠ دار صادر بيروت.

(٢) المعنى في بيت البحتري تقريري عادي لا غرابة فيه، وهو يعني أن أحب البلاد إلى الفتى أرض ينال بها ما يريد، لكن المتنبي جعل الارتباط بالناس وبالمكان وليس بالمكان حسب، فالقلوب طبعت على حب من يسدي إليها جميلاً، ثم خيل أن العز ينبت في المكان الذي يكون محلا للجود حتى جعل للعز صورة النبات والزهر الجميل، ووازن بين العروض والضرب بلفظين بينهما من الألفة والانسجام والتوازن الإيقاعي ما لا يخفى على ذي بصيرة فنية «محبب وطيب».

مع قول بشار:

لخدِّك من كفيك في كل ليلة ... إلى أن ترى ضوء الصباح وسادُ

تبيتُ تُراعي الليل ترجو نفادَهُ ... وليس لليل العاشقين نَفَادُ[(١)]

وقول أبي تمام:

لئن كان ذنبي أن أَحْسَنَ مَطْلبِي ... أساء ففي سوء القضاء لِيَ العُذْرُ[(٢)]

مع قول البحتري:

إذا محاسنِي اللَّاتي أدلّ بها ... كانت ذنوبي فقل لي كيف أعتذرُ

وقول المتنبي:

يُقرُّ له بالفضل مَن لا يَوَدُّه ... ويقضي له بالسَّعد مَنْ لا يُنَجِّمُ

مع قول البحتري:

لا أدَّعِي لأبي العلاء فضيلةً ... حتى يُسَلِّمها إليه عِدَاهُ[(٣)]

وقول مَعن بن أوس:

---

(١) يدور بيت خالد وبيتي بشار حول طول ليل المحبين، ومع أن بيت خالد أسلس نظمًا وأقل لفظًا وأغزر معنًى؛ لأنه قابل بينه في سهره يتلظى وبين حبيبه الذي رقد ملء جفونه لا يأبه بالساهر ولا يرثي له، فإن شعر بشار مع هذا أجود لأن فيه متابعة دقيقه للحالة الوجدانية للعاشق والصورة الدالة عليها بتفاصيلها التي تثير الأسى؛ إذ يتخذ من كفيه وسادًا لخديه في كل ليلة إلى أن يظهر ضوء الصبح الذي يطول انتظاره بعد ليل يبيت يراعيه ويرجو نفاده، وليل العاشقين ليس له نفاد، وهو يقصد نفسه وترجيح عبد القاهر شعر بشار ينسجم مع مذهبه النقدي في عد الشعر جنسًا من التصوير المؤثر.

(٢) يدور بيت أبي تمام وبيت البحتري حول حصول الإساءة من الجهة التي كان يتوقع منها الإحسان، وكل منهما ينفي عن نفسه التقصير بصياغة واحدة هي الشرط وجوابه، لكن أبا تمام يعتذر بسوء الأقدار والصدمة عند البحتري كانت أقوى؛ لأنه أصيب في المحاسن اللاتي يدل بها ويتيه مما جعله يتوقف مندهشًا متحيرًا كيف يعتذر خشية أن يحسب عليه الاعتذار أيضًا، فقد أصبح يتشكك في كل ما يصدر منه، وهو معنى لطيف منسجم مع سياقه.

(٣) بيت البحتري أسلس نظمًا، وهو تفصيل بارع للشطر الأول من بيت المتنبي، ويعني أن فضله من الظهور بحيث يقرُّ العدو، فما بالك بالصديق، أما الشطر الثاني عند المتنبي فيعني معنى آخر هو أن أمارات سعده وصعود نجمه بادية لكل ذي بصر، فليست مستورة تحتاج إلى منجم يكشف عنها، والعبرة عند عبد القاهر فيما يبدو ليست بكثرة المعنى، ولكن بحسن الصياغة وبراعة التشكيل ولو كان المعنى أقل كما عند البحتري.

إذا انْصرفَتْ نـفسي عـن الشيء لم تكـد   إليــه بوجــهٍ آخــر الــدَّهر تُقْبــل

مع قول العباس بن الأحنف:

نقــلُ الجبــالِ الــرواسي مِــن أماكنهــا   أخـفُّ مِـنْ ردِّ قلـبٍ حـين يـنصرفُ (١)

وقول جرير:

بَعْــثن الهــوى ثــم ارْتَمَــيْنَ قلوبنــا   بأسْــهُمِ أعــداءٍ وهُــنَّ صــديقُ (٢)

مع قول أبي نواس:

إذا امتحن الدنيا لبيبٌ تكشَّفتْ   لــه عــن عــدوٍّ في ثيــاب صــديقِ

وقول كُثير:

إذا مــا أرادتْ خُلَّــةٌ أن تُزيلنــا   أَبَيْنَــا وقلنــا الحاجبيَّــةُ أَوَّلُ (٣)

مع قول أبي تمام:

نَقِّلْ فؤادَكَ حيثُ شئتَ مَن الهوى   مــا الحـــبُّ إلا للحبيـــبِ الأوّلِ

وقول أبي تمام:

(١) يلتقي العباس مع معن في أن النفس إذا انصرفت عن شيء لم تعد إليه أبدًا زهدًا فيه، لكن ابـن أوس أكـد هذا المعنى بالتأبيد الزمني «آخر الدهر»، وأكده العباس بالتشبيه الضـمني التمثـيلي المبـالغ والـذي يجعـل العودة إلى الشيء بعد الزهد فيه والانصراف عنه ضربًا من المحال مثل نقل الجبال الرواسي، وهي صـورة تعكس كثيرًا من الإصرار والقوة والعزيمة.

(٢) يعتب جرير في مرارة على أحبته؛ لأنهـن حـركن السـاكن مـن الهـوى وبعثنـه في القلـوب، ثـم رمـين تلـك القلوب على غفلة كرمي الأعداء في قسوة مع أنهـن صـديق، فجملـة «وهـن صـديق» فيهـا مـا فيهـا مـن المفارقة والمفاجأة والعجب والدهشة، ويقصد أنه خدع في ظنه منهن الأمان فكانت الرمية مسـددة قاتلـة لعدم أخذ الحذر، وفي بيت جرير حسن، لكن أبا نواس برع في نقل فحوى بيت جرير إلى مجـال آخـر هـو خداع الدنيا وظهورها على غير حقيقتها، فهي عدو يمعن في التحفي ولباس ثياب الصديق، فلا يكشـف حقيقتها إلا لبيب، والبراعة هنا في نقل المعنى من مجال إلى مجال آخر، وفي صياغة عامة حتى صار مثلاً.

(٣) يقصد كثير: إذا عمدت خليلة إلى زحزحته عن حبه الأول تشبث هـو بـه، ولم يـر بأسًـا مـن إعـلان وفائـه للحاجبية- عزة- وهو لا يعدل عن حبه الأول.

وقد نجح أبو تمام في صياغة المعنى صياغة عامة حتى صار مثلاً يضرب، وأنـه لـو سـمح لقلبـه أن يتنقـل، فسيجد نفسه في النهاية مشدودًا للحب الأول. وصياغة المعنى بـالنفي والاسـتثناء في الشـطر الثـاني يـدل على أن ما سواه عبث ولهو.

فَنَعِمتِ من شَمْسٍ إذا حُجِبتْ بَدَتْ ... مِن خدرها فكأنها لم تُحْجَبِ[١]

مع قول قيس بن الخطيم:

قضى لها اللهُ حين صوَّرها الـ ... ـخالق أن لا يُكِنَّها سَدَفُ

وقول المتنبي:

راميات بأسهم ريشُها الهد ... بُ تشقُّ القلوب قبل الجلود[٢]

مع قول كُثير:

رَمَتْني بسهم ريشُهُ الكُحل لم يَجُزْ ... ظواهرَ جلدي وهو في القلب جارحُ

وقول بعض شعراء الجاهلية ويُعزى إلى لبيد:

ودعوتُ ربي بالسلامة جاهدًا ... ليُصحَّني فإذا السلامة داءُ

مع قول أبي العتاهية:

أَسْرَعَ في نَقْص امرئ تمامُه ... تُدْبرُ في إقبالها أيَّامُهُ[٣]

---

(١) وصف أبو تمام محبوبته بالجمال الأخاذ، فجعل لها شعاعًا نافذًا لا يمنعه حجاب، فاستعار لها الشمس التي لا يحجب ضوءها سحاب ما وتقدير الصورة بأسلوب المدح يدل على امتلاء نفسه بحسنها.
وبيت قيس أنفذ وأغرب وأشد في ثبوت تلك الصفة لمحبوبته؛ لأنها نتيجة قضاءٍ مبرم قضاه لها الله، ونتيجة تصوير مبدع من الخالق ﷻ، والسدف: الظلام، و«لا يكنها سدف» يعني أن نورها أقوى من الظلام فيقهره، ولا يكون كذلك إلا القمر، فإذا كان أبو تمام جعل محبوبته شمسًا، فقد جعل ابن الخطيم محبوبته قمرًا لا يمنع الظلام نوره، وزاد صورته جلالاً وغرابةً بجعل ذلك عنده قضاء مبرمًا وتصويرًا مبدعًا.

(٢) لما استعار المتنبي الأسهم للأعين الساحرة المؤثرة جعل الهدب ريشها لتكون أشد تأثيرًا وإصابة، وكانت من سرعة تأثيرها حتى شقت القلوب قبل الجلود، فكأنها تصيب الداخل أولاً ثم يظهر أثر الإصابة تاليًا.
وكذا جعل كثير، فلما جعل النظرة الساحرة المؤثرة سهمًا جعل ريشه الكحل، وقول المتنبي أوجز وأسلس وأمضى في شق القلوب قبل الجلود، لكن قول كثير أدعى للعجب والغرابة؛ لأنه أدمى قلبًا مجروحًا وهو لم يجز الجلد.

(٣) يجمع بين هذا البيت والذي قبله: فقدان لذة العيش مع تقدم العمر، ومهما كان في الكبر من دعة وسلامة وتمام، فإن فيه إحساسًا بالقلق والخوف من النهاية، ويكمن حسن بيت لبيد فيما فيه من مفارقة ومفاجأة في قوله: «فإذا السلامة داء»، ويكمن حسن بيت أبي العتاهية في أن جعل إقبال الأيام إدبارًا لها، للتحول إلى الضعف المؤذن بالفناء، والغرابة هنا في جعل الأيام مقبلة مدبرة معًا، وقد تحول أبو تمام بالمعنى من التجربة الفردية إلى التجربة الجماعية المتصلة بالحكمة والعبرة في قوله:

لكل شيء إذا ما تم نقصان ... فلا يغرن بطيب العيش إنسان

وقوله:

أَقْلِــــلْ زيارتـــك الحبيــــــبَ تكــون كــالثوب اســتجدَّه
إن الـــــــصديق يُملُّـــــــهُ أن لا يــــزالَ يـــراك عِنْـــدَه

مع قول أبي تمام:

وطول مُقَامِ المرء فِي الحيِّ مُخْلقٌ لديبَاجَتَيــه فــاغترِبْ تتجــدَّد[1]

وقول البحتري:

أَلَمْ تَــرَ للنوائــب كيــف تــسمو إلى أهـــل النوافـــل والفـــضول

مع قول المتنبي:

أفاضِــلُ النــاس أغــراضٌ لــذا الــزمن يخلـو مـن الهـمِّ أخلاهـم مـن الفِطَـنِ[2]

وقول المتنبي:

تذلَّلْ لها واخضَعْ على القرب والنوى فـما عاشـق مَـن لا يَـذِلّ ويخـضعُ

---

(١) عكس أبو تمام المعنى قبله؛ إذ بدأ بما انتهى به السابق وهو أثر طول مقام المرء أو الصديق، وكساه أبو تمام صورة استعارية في «مخلق لديباجتيه»، فهو في الأصل وصف للثوب الحسن الرونق إذا قَدُم وبلي، وتثنية الديباجة بالنظر إلى الحسن والحياء معًا، ثم أنهى البيت بما بدأ به السابق مع تجريره من ذلك التشبيه وإيجازه إيجازًا حسنًا في «فاغترب تتجدد»، ويزيد حسن بيت أبي تمام وصله بالتمثيل بعده:

فـــإني رأيـــت الـــشمس زيـــدت محبـــة إلى النـــاس أن ليـــست علـــيهم بـــسرمد

(٢) يدور البيتان حول كون أفاضل الناس عرضة لنوائب الزمن دون غيرهم، وبيت البحتري فيه حسن يكمن في تتابع الاستفهام المشحون بالدهشة والاستغراب من تلك النوائب التي تترك أسافل الناس وتسمو لأفاضلهم من أهل الصلاح، لكنه اقتصر ذكر سموها لأهل النوافل، فدل ضمنًا على تركها للرعاع.

وبيت المتنبي أبين في الدلالة على تلك المفارقة الغريبة؛ إذ قابل صراحة بين تلك الحالين الغريبين أي: رمي الزمان لأفاضل الناس وتركه عوامهم ينعمون، وإذا كان البحتري قد صور النوائب وهي تسمو وترقى فقد صور المتنبي الزمن في صورة خصم يصوب سهام بلائه عمدًا للأفاضل حتى صاروا أغراضًا له من دون سائر الناس، وقد انسجمت لغته ومواقع كلماته مع اهتماماته، والتوازن واضح بين العروض والضرب وبين «يخلو» و«أخلاهم».

مع قول بعض المحدثين:

كـن إذا أحببت عبـدًا ... للـذي تهـوى مُطيعـا
لـن تنـال الوصـل حتـى ... تُلـزم النفس الخُضُـوعا[(١)]

وقول المتنبي:

مظلومة القَدِّ في تشبيهه غُصُنًا ... مظلومـةُ الرِّيـق في تشبيهه ضربَـا[(٢)]

مع قوله:

إذا نحـن شـبَّهناك بالبـدر طالعًـا ... بَخَسْـنَاك حظّـا أنـت أبهـى وأجمـلُ
ونظلـمُ إن قِسـناكَ بالليـث في الـوغى ... لأنـك أحمـى للحـريم وأبْسَـلُ

[القسم الثاني: في البيتين صنعة وتصوير]

ذِكرُ ما أنت ترى فيه في كل واحد من البيتين صنعةً وتصويرًا وأستاذيةً على الجملة، فمن ذلك وهو من النادر، قول لبيد:

واكْـذِبِ الـنفسَ إذا حَـدَّثْتَها ... إن صـدق الـنفْس يُـزْري بالأمـل[(٣)]

مع قول نافع بن لقيط:

---

(١) تسود لغة التذلل والخضوع ليكون برهانًا على المحبة والعشق في البيتين، لكن المُحْدَث زاد الخضوع بالتشبيه في الشطر الأول، وأضاف في البيت الثاني غاية تتجاوز العشق، وهي بلوغ المنى والوصال، وتلك من معاني الخنوع التي لا تليق بالرجال، والمرأة التي يغرها هذا الخضوع ولا ترضى بالوصل إلا بخضوع الرجل وذله، هي بلا شك مريضة نفسيًّا، والأصل في المرأة التصون والأصل في الرجل التعفف والحفاظ على أباء الرجولة.

(٢) يرى المتنبي قدَّها أتم من الغصن في الاستقامة والليونة، ويرى ريقها أشهى من العسل، لهذا جعل ذلك القد مظلومًا في تشبيهه بالغصن، وجعل الريق مظلومًا في تشبيه بالعسل، لكن الشاعر الآخر يجعل ممدوحه هو المظلوم في تشبيه بالبدر الطالع؛ لأنه أبهى من البدر، ويجعل ممدوحه مظلومًا في تشبيهه بالليث؛ لأنه في دفاعه عن الحريم أبسل من الليث، وهذا هو الفرق الذي من أجله حكم عبد القاهر على المتنبي بالتقصير، يقول في حاشية له على بيت المتنبي: «سبب ما ترى فيه من القصور أن الواجب أن تجعل هي نفسها مظلومة من أجل تشبيه قدها بالغصن، وريقها بالضرب، لا أن يجعل القد والريق مظلومين، ألا ترى أن اللائق أن يقول: إن شبهت قدها بالغصن ظلمتها، ولا يحسن أن يقول: إن شبهت قدها بالغصن ظلمته». انتهى كلامه. وأنا لا أفهم تلك العلة، ولماذا لا يحسن أن نقول: إن شبهت قدها بالغصن ظلمته، إلا أن يكون هذا النقد مبنيًا على مراعاة تقاليد العرب في التشبيه.

(٣) يعني: إذا هممت بأمر عظيم لا تطيقه فلا تتردد وحدث النفس بقدرتك ولو كذبًا؛ لأن صدق النفس بعدم القدرة يؤدي للتأخر وضياع الأمل، ومغزى البيت حث على المغامرة للظفر بالأمر العظيم.

وإذا صـدقْتَ الـنفْسَ لم تـترك لهـا　　أملاً ويأمُلُ مـا اشْتهى المكـذوبُ(١)

وقول رجل من الخوارج أتى به الحجاج في جماعة من أصحاب قطري(٢) فقتلهم، ومنَّ عليه ليد كانت عنده، وعاد إلى قطري، فقال لـه قطري: عـاود قتـال عـدو الله الحجـاج، فأبى وقال:

أأُقاتِـلُ الحجـاج عـن سُـلطانه　　بيـدٍ تُقِـرُّ بأنهـا مولاتـهُ(٣)
مـاذا أقـول إذا وقفـتُ إزاءَهُ　　في الصَّـفِّ واحتجَّـتْ لـه فَعَلاتـهُ
وتَحـدَّثَ الأقـوام أن صـنائعًا　　غُرِسـتْ لـديَّ فحنظلَـتْ نَخَلاتُـهُ

مع قول أبي تمام:

أَسربلُ هُجْرَ القـول مَن لـو هَجَوْتُهُ　　إذن لهجـاني عنـه معروفُـه عنـدي(٤)

(١) أخذ ابن لقيط معنى لبيد، فقدَّم فيه وأخَّر، فقوله: «وإذا صدقت النفس لم تترك لها أملاً» هـو قـول لبيـد: «إن صدق يزري بالأمـل»، لكـن قـول لبيد أوجز وأوكد وأحكـم في اختيـار لفظـه، وقـول ابـن لقيـط: «ويأمل ما اشتهى المكذوب» هو قول لبيد: «وأكذب النفس إذا حـدثتها»، لكـن قـول ابـن لقيـط أبـين في الدلالة على بلوغ الغاية وحصول الأمل، وبهذا يتفوق أحدهما في جزء مـن المعنـى، ويتفـوق الآخـر في الجزء الثاني، فهما يتكافآن ويتعادلان، واللافت أن البيتين يخلوان من الصور البيانية كالتشبيه والاستعارة والكناية، وقد قال الشيخ قبلهما مباشرة: «ترى في كل واحد من البيتين صنعةً وتصويرًا»، وهـذا يـدل على أن مفهوم التصور عنده أوسع وأشمل من التصوير البياني المعروف. لقد كان يقصد بالتصوير الأسلوب والنظم وكيفية تخلق المعاني في صورة كلاميـة خاصـة فيهـا صـنعة سـواء دخـل فيهـا التشبيه والاسـتعارة والكناية أم لم يـدخل، ولكنـه عـلى كـل حـال كانـت لـه عنايـة خاصـة بهـذه الألـوان البيانيـة؛ لأنهـا عنـده الأقطاب التي تدور حولها المعاني. [راجع: أسرار البلاغة].

(٢) هو قطري بن الفجاءة الشاعر المعروف.

(٣) هذه الأبيات حافلة بضروب النظم والتصوير الدالة على قوة الباعث وصدق التجربة ابتداءً بالاستفهام الدال على استبعاد أن يقاتـل الحجـاج بيـد تعـترف بفضـله وعفـوه، وكـأن يـده تلـك تـبرأ منـه لـو قاتـل، والاستفهام في البيـت الثـاني الـدال عـلى التحـير والتوقـف، وانظـر كيـف كـبرت عنـده صـنائع الحجـاج وفعلاته حتى صار لها لسـان تحتج، وكيـف صـارت تلـك الصـنائع نخـلات مغروسـة في نفسـه بجـذور يصعب اقتلاعها، وحنظلت نخلاته: صارت مرة، وهو تمثيل لنكران الصنائع الـذي لا يكـون مـن شـيم الرجال.

(٤) أسربل: أُلبس، وهجر القول: قبيحه، والمعنى على الاستفهام الإنكاري إذ ينكر عـلى نفسـه أن يهجـو مـن أسدى إليه معروفًا؛ لأنه لو هجاه لكان أول اللائمين العائدين عليه بالذم هي نفسه التي اسـترقها ذلـك المعروف، فهذا البيت يوجز فحوى ما جاء عند الخارجي في ثلاثـة أبيـات، ويتميـز بالتصـوير الـدقيق؛ إذ جعل هجر القول وقبيحه كاللباس القـذر الـذي يلبسـه مـن يُهْجَـى، وقـد تشـخص المعـروف ليـدافع =

وقول النابغة:

إذا ما غـزا بـالجيش حَلَّقَ فوقـه ... عصـائبُ طـير تهتـدي بعصـائب[١]

جـوانحُ قـد أيقـنَّ أن قبيلـه ... إذا مـا التقـى الصـفان أَوَّلُ غالِـبِ

مع قول أبي نواس:

تَتَـأَيَّى الطـيرُ غَدْوَتَـهُ ... ثقـةً بالشِّـبْع مـن جَـزَرِه[٢]

وحكى المرزباني قال: «حدثني عمرو الوراق قال: رأيت أبا نـواس ينشـد قصيدته التي أولها»:

أيهـا المُنْتَـاب عـن عُفُـره[٣]

فحسدته، فلما بلغ إلى قوله:

تتـأيى الطـير غدوتـه ... ثقـة بالشِّـبع مـن جـزره

قلت له: ما تركت للنابغة شيئًا؛ حيث يقول: «إذا ما غدا بالجيش...» البيتين، فقال «اسكت، فلئن كان سبق فما أسأت الاتباع»[٤].

= عن صاحبه ويهجو جاحده، وكل هذا على سبيل الاستعارة المكنية.

واللافت أن التفاوت في أداء المعنى بين الإيجاز والإطناب لم يكن من مقاييس الشيخ في الحكم بدليل أن معنى أبي تمام في بيت واحد مأخوذ من ثلاثة أبيات للخارجي، ومع هذا لم يحكم عبد القاهر لأبي تمام بسبب إيجازه، ولكن جعل لكل من هذا وذالك صنعةً وتصويرًا وأستاذيةً كما سبق في تقديمه لكل هذه النماذج.

(١) فتن الشعراء بمعنى النابغة، فأخذوه في صور شتى، وأعجب به النقاد لما فيه من دقة النظم والتصوير، فالظرفية الدالة على الملازمة في «حلق فوقه» تشير إلى يقين الطير بغريزتها من ظفرها بحاجتها من جثث الأعداء، وذلك يعني تكرار نصر الممدوح، وهذه الإشارة تنسجم مع صريح البيت الثاني ناهيك عن الصورة التي يرسمها في الخيال قوله: «عصائب طير تهتدي بعصائب» إنها جماعات طير يتبع بعضها بعضًا ويهتدي بعضها ببعض، وقد انتشرت في الآفاق تغطي الجيش الغازي الذي اتسعت رقعته.

(٢) يركز أبو نواس على المعنى النفسي عند الطير والذي رسخ عنده من العادة المتكررة، فإنها تتحرى وترتقب خروجه مبكرًا ثقة بالشبع من جثث أعدائه، وهذا كناية عن ظفره، وكأنه قال: ثقة بانتصاره.

(٣) في هامش المخطوطة بخط كاتبها ما نصه: «يقال: لقيته عن عفر: أي بعد شهر ونحوه» تعليق: محمود شاكر ٥٠٣.

(٤) تعني هذه الجملة اعتراف أبي نواس بسبق النابغة، وأن أبا نواس قد تصرف في المعنى الذي أخذه تصرفًا يبعده عن سوء الاتباع، وقد كان سوء الاتباع عندهم يعني أخذ معنى السابق بلفظه وصورته دون تصرف.

وهذا الكلام من أبي نواس دليل بيِّن في أن المعنى ينقل من صورة إلى صورة، ذاك لأنه لو كان لا يكون قد صنع بالمعنى شيئًا لكان قوله: «فما أسأت الاتباع» محالاً[1]؛ لأنه على كل حال لم يتبعه في اللفظ، ثم إن الأمر ظاهر لمن نظر في أنه قد نقل المعنى عن صورته التي هو عليها في شعر النابغة إلى صورة أخرى، وذلك أن ها هنا معنيين:

أحدهما أصل وهو: علم الطير بأن الممدوح إذا غزا عدوًّا كان الظفر له، وكان هو الغالب.

والآخر فرع وهو: طمع الطير في أن تتسع عليها المطاعم من لحوم القتلى.

وقد عمد النابغة إلى الأصل الذي هو علم الطير بأن الممدوح يكون الغالب، فذكره صريحًا، وكشف عن وجهه، واعتمد في الفرع الذي هو طمعها في لحوم القتلى، وأنها لذلك تحلق فوقه على دلالة الفحوى.

وعكس أبو نواس القصة، فذكر الفرع الذي هو طمعها في لحوم القتلى صريحًا، فقال كما ترى:

ثقـــة بالشـــبع مـــن جـــزره

وعول في الأصل الذي هو علمها بأن الظفر يكون للممدوح على الفحوى، ودلالة الفحوى على علمها أن الظفر يكون للممدوح هي في أن قال: «من جزره»[2]، وهي لا تثق بأن شبعها يكون من جزر الممدوح حتى تعلم أن الظفر يكون له.

أفيكون شيء أظهر من هذا في النقل عن صورة إلى صورة؟

* * *

أرجع إلى النَّسق. ومن ذلك قول أبي العتاهية:

---

(١) يعني لو لم يكن قد تصرف في صورة المعنى وفي لفظه لما كان هناك معنى لقوله: «فما أسأت الاتباع»؛ لأن هذه الجملة تعني نفي أخذ لفظ السابق، وتثبت التصرف في معناه ونقله من لفظ إلى لفظ ومن صورة إلى صورة.

(٢) حاصل هذا أن المعنى الفرعي والأصلي عند أبي نواس يجتمعان في الشطر الثاني من بيته، فالمعنى الفرعي -وهو طمع الطير في لحوم القتلى صريح في قوله: «ثقة بالشبع من جزره»، والمعنى الأصلي وهو علم الطير بأن الظفر يكون للممدوح يفهم ضمنًا من الإضافة له في «جزره».

شِيَمٌ فَتَّحتْ من المدح ما قَدْ ... كان مُستغْلِقًا على المُدَّاح

مع قول أبي تمام:

نَظَمتْ له خَرَزَ المديح مواهبٌ ... يَنْفُثْنَ في عُقَدِ اللسان المُفْحَم[(١)]

وقول بشار:

الشيْبُ كُرْهٌ وكُرْهٌ أن يفارقني ... أَعْجِبْ بشيءٍ على البغضاء مودُودِ

مع قول البحتري:

تعيبُ الغانياتُ عليَّ شَيْبي ... ومَن لي أَنْ أمتَّعَ بالمعيب[(٢)]

وقول أبي تمام:

يشتاقُه من كماله غَدُهُ ... ويُكْثِرُ الوجدَ نحوه الأمْسُ[(٣)]

---

(١) يدور البيتان حول خصال الممدوح الفذة، والتي حركت المعقود من الألسنة بالمديح، وقد اختلفت صورة المعنى عند الشاعرين، ولكل منهما ما يميزه، فنظم أبي العتاهية يعكس استعظام تلك الخصال والشيم واللفت إليها بداية بتقديمها والبناء عليها، مع تخصيصها بما بني عليها من الحكم، أي أن تلك الشيم هي وحدها القادرة على فتح ما كان مستغلقًا من معاني المدح عند الشعراء، وها هنا صورة لافتة تجسد معاني المديح وتجعلها أبية متمنعة حتى تفتح تلك الشيم العظيمة أبواب تلك المعاني لتنطلق.
أما أبو تمام، فالحسن كله عنده في بالسطر الثاني الذي يبيِّن كيف نظمت تلك المواهب عقدًا من خرز المديح، فذلك كان بالنفث المتجدد في عقد اللسان المفحم، والنفث في العُقَد كناية عن السحر، وهو منظور فيه إلى قوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ [الفلق: ٤]، والمقصود أن تلك المواهب تعمل عمل السحر في فك المعقود من اللسان لينطلق البيان، لكن ربما أخذ على أبي تمام أنه جعل عُقْد المديح الذي نظمته المواهب من خرز، فماذا يكون الخرز؟

(٢) يدور بيت بشار وبيت البحتري حول كراهية الشيب مع التعلق به، ولكل منهما طريقته وخصوصيته، فبيت بشار يعكس المفارقة الشديدة في تلك التجربة الإنسانية التي يعيشها كل من أدركه الشيب، وهي التوزع النفسي بين كره المشيب مع الأنس إليه وكراهية أن يفارقه بالموت، فاستمراره يعني استمرار الحياة، والتعجب في الشطر الثاني يبرز تلك المفارقة من اجتماع شعورين متضادين في قلب واحد وفي آن واحد.
والبحتري يلبس المعنى ثوبًا آخر، فلا يصرح بكُره المشيب، ولكن يذكر سببًا قويًّا دالاً على ذلك، لكنه لما أخفى ذلك الكره وآثر الكناية عنه توارتْ تلك المفارقة التي كانت ظاهرة عند بشار، واكتفى البحتري بإظهار الرضا بالمشيب، بل لقد تمنى -بواسطة الاستفهام- أن يتمتع بذلك المشيب، ولو كان عند الغانيات معيبًا، وفيه رمز لتمني طول عمره.

(٣) هذا البيت يعني انفعال الزمن بكمال خصال الممدوح حتى يعيش معه لحظة بلحظة، فيحزن الأمس، ويشتاق الغد إلى معايشة تلك الكمالات.

مع قول ابن الرومي:

إمامٌ يظلّ الأمسُ يُعمِلُ نحوه   تَلفَّت ملهوفٍ ويشتاقُه الغَدُ[(١)]

لا تنظر إلى أنه قال: «يشتاقه الغد»، فأعاد لفظ أبي تمام، ولكن انظر إلى قوله: «**يُعمل نحوه تلفت ملهوف**».

وقول أبي تمام:

لئن ذمّتِ الأعداءُ سوء صباحها   فليس يؤدِّي شكرَها الذئبُ والنسرُ[(٢)]

مع قول المتنبي:

وأَنْبَتَّ منهم ربيعَ السباعِ   فأثنَتْ بإحسانك الشاملِ[(٣)]

وقول أبي تمام:

ورُبَّ نائي المغاني رُوحُه أبدًا   لصيقُ روحي ودانٍ ليس بالدَّاني[(٤)]

مع قول المتنبي:

لنا ولأهله أبدًا قلوبٌ   تَلاقَى في جُسُومٍ ما تَلاقَى[(٥)]

---

(١) إذا كان الشاعران « أبو تمام وابن الرومي» قد شخصا الزمان وجعلاه ينفعل بكمال الممدوح وتفوقه على أقرانه «إمام» وجعلاه يحزن ويشتاق، فإن البعد النفسي أكثر ظهورًا وتألقًا عند ابن الرومي في «تلفت الملهوف»، وهذا ما استوقف عبد القاهر ونبَّه في لفتة سريعة إلى أن لا ننظر إلى إعادة بعض اللفظ فنعيبه، ولكن ننظر إلى تجديد الصورة بهذا البعد النفس في تلفت الملهوف، وهذه من الوقفات النقدية المضيئة للإمام.

(٢) الشطر الأول كناية عما لحق بالأعداء من شرٍّ باكر، ومعنى البيت: لئن ذمت الأعداء سوء صباحها، فقد أحسنت للذئاب والنسور إحسانًا لا يؤدى شكره من كثرة قتلاهم.

(٣) يعني: بقتلك الأعداء قدمت للسباع معروفًا عاشوا به أمتع وأخصب أيامهم، وكأنك أنبت منهم للسباع ربيع حياتهم حتى لهجت ألسنتهم ثناءً بذلك الإحسان.
وفي هذين البيتين معنيان: الأول ظفر الممدوح بالأعداء وقتلهم، والثاني: ظفر السباع بجثثهم، وقد دلَّ أبو تمام على هذين المعنيين بالإشارة؛ إذ كنى عن الأول بذم الأعداء سوء صباحها، وكنى عن الثاني بعجز الوحوش عن أداء شكرها، وجاء المتنبي فأحسن تقديم المعنيين في تلك الصورة التمثيلية التي تجعل قتل الأعداء حياة خصبة للسباع، وكأن الممدوح أنبت من هؤلاء الأعداء ربيعًا للسباع، ولئن جعل أبو تمام السباع عاجزة عن الشكر، فقد انطقها المتنبي بالثناء.

(٤) يعني أبو تمام: رب بعيد عن العين قريب إلى النفس، فالروحان ممتزجان، ورب قريب من العين بعيد من القلب «ودان ليس بالداني»، وهذه مفارقة تعتمد المقابلة أسلوبًا لافتًا.

(٥) رغم تخليص المتنبي معناه من تلك المفارقة التي وجدناها عند أبي تمام، فإنه قد طور في تلاقي القلوب =

وقول علي بن جبلة:

وأرى الليالي ما طوتْ من قُوَّتي ... ردَّتـــهُ في عِظَتـــي وفي إفهــامي

مع قول ابن المعتز:

وما يُنْتقصْ مِن شباب الرِّجال ... يَــــزِدْ في نُهاهـــا وألبابهـــا[1]

وقول بكر بن النطاح:

ولـو لم يكُـنْ في كفـه غـيرُ روحـه ... لجَـــادَ بهـــا فليتَّـــقِ اللهَ ســـائلُه

مع قول المتنبي:

إنــك مِــن مَعْــشَرٍ إذا وهبــوا ... مــا دون أعمارهــم فقــد بَخِلــوا[2]

وقول البحتري:

ومـن ذا يلـومُ البحـر إن بـات زاخـرًا ... يفيضُ وصوبَ المُزنِ إن راح يَهطِلُ؟

مع قول المتنبي:

ومــا ثَنــاكَ كــلامُ النــاسِ عــن كــرمٍ ... ومَـنْ يَـسُدُّ طريـقَ العـارضِ الهَطِـلِ[3]؟

---

(١) يعني البيتان أن ما ينقص من القوة والشباب يكون زيادة في العقل والتجربة، وفي ذلك تسرية وعزاء وإرضاء للنفس عند الكبر سوى أن ابن جبلة جعل هذا خاصًا به كما يبدو في إضافة القوة والعظة والإفهام إلى نفسه، وقد أسند ما ذهب من قوته إلى الليالي وهو إسناد ربما يشي بأسرار لم يقصد الشاعر إعلانها أو ذكرها من الأصل.
أما ابن المعتز، فقد جعلها تجربة إنسانية عامة متصلة بكل الرجال، وطوى فاعل الإنقاص في لباقة بعد بناء الفعل بناءً لا يظهر معه فاعله.

(٢) يعني أن هؤلاء المعشر لا يرضون إلا بأن يهبوا أعمارهم وأرواحهم، ورغم أن بيت ابن النطاح يشتمل على جملتين «خبرية وإنشائية»، والثانية مرتبة على الأولى، وفي الأمر ما فيه من الإشفاق على الممدوح، فإن الخبرية قبلها مبينة على الفرض المستبعد بدليل «لو»، على أنه حدد جوده بالعطاء المعروف بين الناس، لكن المعنى عند المتنبي على التأكيد بـ«إن»، مع القطع بما يدعيه بواسطة «إذا» التي تأتي عند اليقين بوقوع الفعل أو تغليب وقوعه، ثم إنّ «وهبوا» أعم من «جاد»؛ فالهبة تشمل الجود بالنفس وبالمال.

(٣) المعنى الذي يدور حوله البيتان: أن لوم الناس لا يثني الممدوح عن العطاء الوفير، وقد صوره البحتري ابتداءً في صورتين متتاليتين مستفتحًا بالاستفهام الذي ينكر فيه على من يلوم الممدوح، وقد صار =

[انتقال المعنى من صورة إلى صورة]

فانظر الآن نَظَرَ من نفى الغفلة عن نفسه، فإنك ترى عيانًا أن للمعنى في كل واحد من البيتين من جميع ذلك صورةً وصفةً غير صورته وصفته في البيت الآخر[(١)]، وأن العلماء لم يريدوا حيث قالوا: «إن المعنى في هذا هو المعنى في ذاك» أن الذي يعقل من هذا لا يخالف الذي يعقل من ذاك، وأن المعنى عائد عليك في البيت الثاني على هيئته وصفته التي كان عليها في البيت الأول، وأن لا فرق ولا فصل ولا تباين بوجه من الوجوه، وأن حكم البيتين مثلاً حكم الاسمين قد وضعا في اللغة لشيء واحد، كالليث والأسد، ولكن قالوا[(٢)] ذلك على حسب ما يقوله العقلاء في الشيئين يجمعهما جنس واحد، ثم يفترقان بخواص ومزايا وصفات كالخاتَم والخاتِم، والشَّنْف والشَّنَف، والسِّوار والسُّوار، وسائر أصناف الحَلْي التي يجمعها جنس واحد، ثم يكون بينهما الاختلاف الشديد في الصنعة والعمل[(٣)].

ومن هذا الذي ينظر إلى بيت الخارجي وبيت أبي تمام، فلا يعلم أن صورة المعنى في ذلك غير صورته في هذا؟ كيف والخارجي يقول: «واحتجَّتْ له فِعْلاتُه»، ويقول أبو تمام: «**إذن لهجاني عنه معروفه عندي**»، ومتى كان «احتج» و«هجا» واحدًا في المعنى[(٤)]؟

= بحرًا زاخرًا تارةً وسحابًا يهطل تارةً أخرى.

أما المتنبي، فقد عرض المعنى مباشرًا ثم احتج له بالتمثيل في عقبه، ودلَّ فيهما على أن خطاب الناس للممدح قد تجاوز اللوم إلى محاولة الإثناء والصرف، ويبدو أن تلك المحاولة كانت قوية، لكن إصرار المدوح أزاحها من طريقه، والتمثيل يجسد هذا المعنى بدقة بالغة؛ إذ مثل له بصورة من يسد طريق الغيث المندفع، لكن الغيث يزيح من طريقه كل شيء، ولو كان سدًّا، ولا تخلو صياغة التمثيل وتصديره بالاستفهام من دلالة على الإزراء والسخرية من تلك المحاولة الفاشلة.

(١) تتلخص في هذه العبارة غاية عبد القاهر من الشواهد السابقة، وهو تعني أن الأخذ قد انتقل بالمعنى من صورة إلى صورة أخرى، وأن في كل صورة ميزة وخصوصية تنسحب على المعنى، فأصل المعنى وإن كان واحدًا، فإنه بالانتقال من صورة إلى صورة أخرى لم يعد هو هو هذا، وفيما ذُكر من الشواهد غِنيً عما لم يذكر وهي قلة لا حظت فيه هناتٌ فنية فأعرضت عنها، على أن أعيد تسجيلها في طبعة تالية مشفوعة برؤيتي فيها وملاحظاتي عليها. بمشئية الله تعالى «الشارح».

(٢) هذا الاستدراك معطوف على قوله قبل: «وأن العلماء لم يريدوا».

(٣) حاصل هذا أن العلماء حين قالوا: «إن المعنى في هذا البيت هو المعنى في ذاك» لم يقصدوا نفي الفروق بينهما تمامًا، ولكن قصدوا أن البيتين يلتقيان في أصل عام، ثم يفترقان بخواص ومزايا لكل منهما ترجع إلى صنعة كل شاعر وطريقته في تصوير المعنى.

(٤) هذا قاطع الدلالة على أن قولهم: «المعنى في هذا البيت هو المعنى في ذاك» قصدوا به أصل المعنى أو =

وكذلك الحكم في جميع ما ذكرناه، فليس يتصور في نفس عاقل أن يكون قول البحتري:

وأحبُّ آفاقِ البلادِ إلى الفتى ... أرضٌ يَنَال بها كريمَ المطلبِ

وقول المتنبي:

وكلُّ مكانٍ يُنْبِت العزَّ طيبْ

سواءً[١].

[مفهوم الصورة]

واعلم أن قولنا «الصورة» إنما هو تمثيل وقياس لما نعمله بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا[٢]، فلما رأينا البينونة بين آحاد الأجناس تكون من جهة الصورة، فكان تبيُّن إنسان من إنسان وفرس من فرس بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك، وكذلك كان الأمر في المصنوعات، فكان تبيُّن خاتم من خاتم وسوار من سوار بذلك[٣]، ثم وجدنا[٤] بين المعنى في أحد البيتين وبينه في الآخر بينونة في عقولنا وفرقًا، عبَّرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بأن قلنا: «للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك»، وليس العبارة عن ذلك الصورة شيئًا نحن ابتدأناه فينكره منكر، بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء، ويكفيك قول الجاحظ: «وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير»[٥].

= المعنى العام والغرض، ولم يقصدوا المعنى الشعري الذي تجدد بالتجديد في الصورة وبينهما ارتباط وتلبس، ولذلك جعلهما الشيخ شيئًا واحدًا هو «صورة المعنى».

(١) أي: لا يعقل أن يكون معنى البحتري ومعنى المتنبي سواء، لكن لما انتقل المعنى من صورة إلى صورة صار شيئًا مختلفًا لا تستقل به الصورة ولا يستقل به المعنى، وهذا ما يعنيه تسمية الشيخ بـ«صورة المعنى».

(٢) وذلك كقياس العلم على النور، وقياس الجهل على الظلام، وإن شئت فقل: كتمثيل العلم بالنور وتمثيل الجهل بالظلام، ولكن تسمية الشيخ بـ«صورة المعنى» أوسع من ذلك؛ لأنها تعني النظم والأسلوب، ولو لم يكن فيه تمثيل أو تشخيص.

(٣) «بذلك» أي: باختلاف الصورة، مع ملاحظة الفرق بين إنسان وإنسان وفرس وفرس بخصوصية في الصورة يكون له دلالة على فروق معنوية وخلقية، فقياس صورة الكلام عليه أدق من قياسه على الفرق بين خاتم وخاتم، وسوار وسوار؛ لأن تميز خاتم عن آخر بصورة خاصة لا يكون دلالة على فروق في الجواهر والمادة.

(٤) معطوف على «فلما رأينا البينونة...».

(٥) يستدل عبد القاهر بعبارة الجاحظ على أن ما نجده من فروق معنوية بين بيت وبيت يرجع إلى =

[دليل ثانٍ على أن المعنى ينتقل من صورة إلى صورة]

واعلم أنه لو كان المعنى في أحد البيتين يكون على هيئته وصفته في البيت الآخر، وكان التالي من الشاعرين يجيئك به معادًا على وجهه لم يحدث فيه شيئًا، ولم يغيِّر له صفة لكان قول العلماء في شاعر: «إنه أخذ المعنى من صاحبه فأحسن وأجاد»، وفي آخر: «إنه أساء وقصر» لغوًا من القول، من حيث كان محالاً أن يحسن أو يسيء في شيء لا يصنع به شيئًا[١].

وكذلك كان يكون جعلهم البيت نظيرًا للبيت ومناسبًا له خطأً منهم؛ لأنه محال أن يناسب الشيء نفسه، وأن يكون نظيرًا لنفسه[٢].

[دليل ثالث][٣]

وأمر ثالث، وهو أنهم يقولون في واحد: «إنه أخذ المعنى فظهر أخذه»، وفي آخر: «إنه أخذه فأخفى أخذه»، ولو كان المعنى يكون معادًا على صورته وهيئته، وكان الآخذ له من صاحبه لا يصنع شيئًا غير أن يبدل لفظًا مكان لفظ[٤] لكان الإخفاء فيه محالاً؛ لأن اللفظ لا

= اختلاف صورة المعنى من بيت إلى آخر أو لعله يستأنس بكلام الجاحظ فيما يذهب إليه من تطوير مفهوم التصوير ليصير مرادفًا للتشكيل والتأليف والطريقة في النظم.

(١) أي أن حكم العلماء على أخذ شاعر بالإجادة وعلى آخر بالتقصير دليل على أن المعنى ينتقل من صورة إلى صورة، وليس مجرد إعادة لنفس الصورة؛ لأنه لو كان الأخذ إعادة لنفس الصورة لما قالوا: فلان أخذ وأجاد، أو أخذ وقصر، بل قالوا: إنها سرقة مرفوضة.

(٢) هذا يؤكد على أن أخذ الشاعر من الشاعر ليس إعادة لصورة معناه وألفاظه، وهذا ظاهر في الدلالة على مذهب الشيخ الذي يرفض رفضًا قاطعًا أن يعيد شاعر ألفاظ غيره؛ لأنه يكون سرقة ظاهرة، وليس من الشاعرية في شيء.

(٣) يستدل فيه على أن أخذ الشاعر من غيره ليس إعادة لصورته، ولكنه انتقال بالمعنى من صورة إلى صورة أخرى.

(٤) مثال ذلك أن يأتي شاعر إلى قول الحطيئة:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها ... واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي

فيقول على حذوه:

ذر المآثر لا تذهب لمطلبها ... واجلس فإنك أنت الآكل اللابس

فإن كل ما فعله هو تبديل لفظ مكان لفظ، لكن الصورة هي هي، والأسلوب هو هو، وهذا لا خفاء فيه؛ لأن اللفظ لا يخفي المعنى، وإنما كان يخفيه أن ينتقل بهذا المعنى من صورة إلى صورة أخرى، ومن أسلوب إلى أسلوب آخر.

وفي هذا السياق يتبيَّن قصد عبد القاهر من الصورة في مجال التطبيق على أخذ الشعراء بعضهم من =

يخفي المعنى، وإنما يخفيه إخراجه في صورة غير التي كان عليها.

[أمثلة على انتقال المعنى من صورة إلى صورة مع خفاء الأخذ]

[والخفاء بمقدار التصرف]

مثال ذلك أن القاضي أبا الحسن ذكر فيما ذكر فيه «تناسب المعاني»، بيت أبي نواس:

خُلِّيَـــتْ والحُسْــنَ تأخـــذُه ... تنْتَقـــي منـــه وتَنْتَخِـــبُ(١)

وبيت عبد الله بن مصعب:

كأنـك جئـت مُحـتكِمًا علـيهم ... تخـــيَّرَ في الأُبُـــوَّة مـــا تشـــاء(٢)

وذكر أنهما معًا من بيت بشار:

خُلقْـتُ عـلى مـا فيَّ غَـيْرَ مُخَـيَّرٍ ... هواي، ولو خُيِّرْتُ كنتُ المهذَّبا(٣)

والأمر في تناسب هذه الثلاثة ظاهر، ثم إنه تناوله فأخفاه وقال:

فلـو صَـوَّرْتَ نفسـك لم تزِدْهـا ... عـلى مـا فيـك مـن كَـرَمِ الطِّبَـاعِ(٤)

ومما هو في غاية الندرة من هذا الباب ما صنعه الجاحظ بقول نُصَيْب:

= بعض، فقد قصد بها هنا الأسلوب وطريقة النظم، وأن المعنى ينتقل عند الأخذ من صورة إلى صورة ومن هيئة إلى هيئة، ومن أسلوب إلى أسلوب.

(١) يصف محبوبته بأنها قد أخذت من كل حسن بطريق، وكأنها قد خيرت لتنتقي ما تشاء من أوصاف الجمال حتى بلغت فيه ذروته وغايته.

(٢) يصف ممدوحه بالرحمة والشفقة والتسامح مع رعيته، وكأنه يتخير لنفسه معهم من خصال الأبوة ما يشاء، وجهة التناسب بينه وبين بيت أبي نواس هي الحرية المطلقة في تخير ما يبلغ بالصفات الحسنة ذروة الكمال مع اختلاف المعنى والصياغة ولذلك كان من الأخذ الخفي.

(٣) إذا كان معنى أبي نواس ومعنى مصعب يدوران حول حرية الاختيار مهما كان مجاله، فإن بيت بشار ينفي عن نفسه تلك الحرية، ويعتذر عن أهوائه الجامحة بأنها ليست باختياره، وأنه لو خير لاختار أن يكون مهذبًا ولاشك أنها مغالطة وتبرير لجموح الهوى.

ويتبيَّن من هذا الشاهد أن خفاء الأخذ من مظاهره التحول به حوى المعنى من غرض إلى غرض ومن صورة إلى صورة أخرى وأسلوب آخر.

(٤) هذا من أحسنهم وأخفاهم أخذًا؛ لأنه جعل الممدوح مجبولاً على أفضل ما يكون من كرم الطباع، فلو خير لنفسه ما يشاء من الخصال لم يزدها شيئًا ولا يفطن للأخذ فيه إلا خبير بحركة التطوير في المعاني وصورها.

ولـو سـكتوا أثنـتْ عليـك الحقائـبُ[١]

حين نثره فقال، وكتب به إلى ابن الزيات: «نحن أعزك الله نَسْحَر بالبيان، ونُموِّه بالقول، والناس ينظرون إلى الحال، ويقضون بالعيان، فأثِّرْ في أمرنا أثرًا[٢] ينطق إذا سكتنا، فإن المدعي بغير بيِّنةٍ مُتعرِّض للتكذيب».

[أبيات للشعراء في وصف الشعر وهي دالة على أن حسنها لا يعود إلى جرس حروفها][٣]

وهذه جملة مِنْ وصْفِهم الشعرَ وعَمَلِه، وإدلالهم به:

أبو حيَّة النميري:

إن القصـــائد قـــد عَلِمْـــنَ بـــأنني	صَـــنَعُ اللِّســـان بهـــنَّ لا أتَنَحَّـــلُ
وإذا ابتـدأتُ عـروضَ نسج رَيِّضٍ	جعلـتْ تَـذلّ لمـا أُريـد وتُسْـهلُ
حتـى تطـاوعني، ولـو يرتاضُـها	غـيري لحـاول صـعبةً لا تَقْبَـلُ[٤]

عدي بن الرِّقاع:

وقصـيدةٍ قـد بِـتُّ أجمـع بينهـا	حتـى أقـوِّم مَيْلَهـا وسِـنَادَها
نَظَـرَ المثقِّـف في كُعُـوب قَناتـه	حتـى يُقـيم ثِقَافُـهُ مُنْآدَهـا[٥]

بشار:

---

(١) ورد في «المصباح»: «الحقائب جمع حقيبة، وهي عجيزة المرأة، ثم سمِّي ما يحمل من القماش على الفرس خلف الراكب حقيبة مجازًا؛ لأنه محمول على العجز»، والمقصود: لو سكتوا عن فضلك جحودًا أو نسيانًا لأثنت عليك عطاياك لهم.

(٢) أي: افعل لنا شيئًا يترك أثرًا لا ينسى حتى كأنه ينطق بالثناء عليك إذا سكتنا، وهذا هو المعنى الذي أخذه الجاحظ من شعر نصيب، لكن الصورة مختلفة.

(٣) هذا العنوان مفهوم من تعقيب عبد القاهر على تلك الأبيات، وكان يهدف إلى قياس الإعجاز عليه من باب أولى، وأنه لا يعود إلى مذاقة الحروف وخفة النطق بها، ولكن يعود إلى نظم المعاني.

(٤) «لا أتنحل» أي: لا أغير على شعر غيري، فأدعيه لنفسي، و«العروض»: الناقة الصعبة التي لم تذلل، و«الريض»: من الدواب التي لم تذل لراكبها بعدُ إذا كانت في أول الترويض، و«تذل»: تلين وتسهل بعد صعوبة، وهذه صورة مستعارة تدل على ما يكابده الشاعر في صنعة الشعر وفي تطويع المعاني النافرة، وجملة الشرط «ولو يرتادها...» إدلال بقدرته على ما لا يقدر غيره عليه وهذه المكايدة والترويض لا يكون إلا الصور المعاني.

(٥) المثقف: الذي يقيم اعوجاج الرماح، والثقاف: آلة تسوى بها الرماح، والمنآد: المعوج.

عَمِيتُ جنينا والذَّكاءُ من العمى فجئتُ عجيبَ الظنِّ للعلم مَوْئلا
وغاص ضياء العين للعلم رَافدًا لقلْبٍ إذا ما ضيَّع الناسُ حَصَّلا[(١)]
وشعرٍ كنَوْر الروض لاءمتُ بينه بقولٍ إذا ما أَحْزنَ الشِّعرُ أسْهلَا

وله:

زَوْرُ ملوكٍ عليهِ أُبّهَةٌ يَغرفُ مِن شعره ومِن خُطَبِه
لله ما راح في جَوانِحِه من لؤلؤٍ لا ينام عن طَلبه[(٢)]
يَخْرجُ من فِيه للنديِّ كما يخرج ضوءُ السراج من لَهَبِه

تميم بن مقبل:

إذا مِتُّ عن ذكر القوافي فلن ترى لها قائلاً بعدي أطبَّ وأشعرا
وأكثَرَ بيتًا سائرًا ضُرِبَتْ له حُزُون جبال الشعر حتى تيسَّرا
أغرَّ غريبًا يمسح الناس وجهَهُ كما تمسح الأيدي الأغرَّ المشهَّرا[(٣)]

ولأبي تمام:

إليك أَرَحْنَا عازبَ الشِّعر بعدما تمَهَّل في روض المعاني العجائبِ
غرائبُ لاقتْ في فنائك أُنسَها من المجد فهي الآن غيرُ غرائبِ
ولو كان يَفْنَي الشِّعر أفناه ما قَرَتْ حِيَاضُك منه في السِّنين الذَّواهبِ
ولكنه صَوْبُ العقول إذا انْجَلَتْ سحائبُ منه أُعقِبَتْ بسحائبِ[(٤)]

---

(١) الخصوصية في أن جعل نور العين قد غاص إلى قلبه ليزيد في فهمه وعلمه بالشعر، وفي جعل الشرع لوحة من الأزهار البديعة والمتلائمة.
(٢) الخصوصية في أن جعل الشعر لؤلؤًا مستقرًا في جوانحه لا ينام عن طلبه والغوص في أعماق نفسه لاستخراجه وإعداده بالصنعة حتى إذا زار الملوك فاض كأنه يغرف من بحر، والبيت الأخير يصور ولادة ذلك الشعر الذي يفيض بالحياة والتوهج بعد حرارة التجربة الشعرية، فيشبه ذلك بخروج ضوء السراج من ناره الملتهبة، وهذه الصورة الفريدة نموذج حي لمعاناة النفس حتى تخرج هذا الإبداع المتألق.
(٣) الأغر المشهر: الفرس الذي جاء سابقًا، فمسح الناس وجهه حبًّا وإكرامًا له، وقد شبه به البيت السائر الشارد الذي ضربت له حزون جبال الشعر حتى تيسر، وهنا تكمن الخصوصية في هذه الصورة البكر الممتدة لمعاني الشعر الأبية التي يكد في استخراجها من أعماق نفسه حتى تولد مكتملة شاردة ليس لها منافس.
(٤) «عازب الشعر» مستعار من عازب الإبل التي خرج بها راعيها بعيدًا عن الحي يتحرى مواضع الكلأ، =

وللبحتري:

أيذهبُ هذا الدهرُ لم يُر موضعي ... ولم يَدْرِ ما مقدارُ حَلِّي ولا عَقْدي
ويكسُدُ مثلي وهو تاجرُ سُؤددٍ ... يبيعُ ثميناتِ المكارم والمجد
سوائرُ شِعرٍ جامعٍ بَدَدَ العُلَى ... تعلّقن مَنْ قبْلي وأتْعَبْن مَنْ بَعْدِي
يُقَدِّرُ فيها صانعٌ مُتَعَمِّلٌ ... لإحكامها تقدير داود في السَّرْد[1]

[غرض الشيخ من ذكر تلك الأبيات]

الغرض من كتب هذه الأبيات الاستظهار[2] حتى إنْ حمل حاملٌ نفسه على الغرر والتَّقحُّم على غير بصيرة، فزعم أن الأعجاز[3] في مذاقة الحروف وفي سلامتها مما يثقل على

= وأراحها: ردها إلى مراحها بعد الغروب للمبيت، و«ما قرت حياضك» ما جمعه قراك وجودك إلى ساحتك من الشعر، والبيت الثاني استئناف مبين لمعنى الأول ومقرر لمضمونه، وهما يعينان: أن الشعر يحلق ما يحلق، ثم يستقر عندك أنسًا بمجدك وجودك.

والبيت الثالث شرط وجوابه والرابع تكميل، والمعنى فيهما أن قرائح الشعراء لا تنضب، ولو كان يفني الشعر لأفناه ما جمعه جودك من قبل، ولكن الشعر غيث العقول الذي يدر دائمًا طالما تجددت سحائبه وبواعثه، والخصوصية والروعة في هذين البيتين وما فيها من دلالة على استمرار الشعر بتجدد الفكر واستمرار التجارب الإنسانية، وفي الصورة إيماء إلى أن الشعر غيث النفوس الظامئة.

(١) الحل والعقد: ما يعرف بحل المنظوم وعقد المنثور، وهو كناية عن براعة التصرف في معاني السابقين، ويبدو أن ذلك كان في بداية عهد البحتري بالشعر، و«جامع بدد العلى» أي: جامع ما تفرق من معاني الأمور، ومفتاح هذا الشعر في استفهام البيت الأول الذي يستمر في البيت الثاني، ويعكس التعجب الممزوج بالمرارة والثورة على نقاد عصره الذين لم يكونوا قد احتفلوا بشعره بعد، والأبيات يأخذ بعضها برقاب بعض من الاستفهام إلى الاستئناف، والخصوصية في البيت الأخير الذي يلفت إلى ما يبذله في شعره من جهد ونظر لإتقان صنعته، كما كان يفعل داود عليه السلام في صنع الدروع، وهو مقتبس من معنى قوله تعالى: ﴿أَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ﴾ [سبأ: ١١].

وقد عدَّ النقاد البحتري من شعراء الطبع رغم ما صرَّح هو به، وهذا دليل على أن الطبع لا ينافي الصنعة، وأنهما يلتقيان حتمًا في نفس كل شاعر، فالطبع يدفع ويلهم والصنعة تصقل وتتقن، ولا مجال إذن لتقسيم الشعراء إلى شعراء طبع وشعراء صنعة، لكن ربما يغلب طبع شاعر على صنعته أو تغلب صنعة شاعر على طبعه.

(٢) الاستظهار: الاستدلال بالدليل الظاهر الذي لا خفاء فيه، والغرر: الخطر، والتقحم: مصدر تقحم، ومثله اقتحم عقبة أو وهدة: رمي نفسه فيها، وأصله من القحمة بالضم، وهي الأمر الشاق لا يكاد يركبه أحد.

(٣) المقصود بالإعجاز: إعجاز القرآن، ويقصد أن يجعل الشعر دليلاً على الإعجاز من جهة أن الشعر لا يقصد فيه إلى مذاقة الحروف وخفتها وسهولتها، وإنما يقصد فيه إلى دقة صنعة المعاني ونظمها =

اللسان علم بالنظر فيها فساد ظنِّه وقبح غلطه من حيث يرى عيانًا أن ليس كلامهم كلام من خطر ذلك منه ببال، ولا صفاتهم صفات تصلح لـه حـال؛ إذ لا يخفى على عاقـل أن لم يكـن ضرب «تميم» لحزون جبال الشعر، لأن تسلم ألفاظه من حروف تثقل على اللسـان، ولا كـان تقويم «عدي» لشعره وتشبيهه نظره فيه بنظر المثقف في كعوب قناته لـذلك[١]، وأنـه محـال أن يكون له جعل «بشار» نور العين قد غاص فصار إلى قلبه، وأن يكون اللؤلؤ الذي كان لا ينـام عن طلبه، وأن ليس هو صوب العقول الذي إذا انجلت سحائب منه أعقبت بسـحائب، وأن ليس هو الدر والمرجان مؤلفًا بالشذر في العقد، ولا الذي لـه كـان «البحـتري» مقـدرًا «تقـدير داود في السرد» كيف؟ وهذه كلها عبارات عما يدرك بالعقل ويستنبط بـالفكر، ولـيس الفكـر الطريق إلى تمييز ما يثقل على اللسان مما لا يثقل، إنما الطريق إلى ذلك الحسُّ[٢].

ثم إنه اتفاق من العقلاء أن الوصف الذي به تناهى القرآن إلى حدٍّ عجز عنـه المخلوقـون هو الفصاحة والبلاغة، وما رأينا عاقلاً جعل القرآن فصيحًا أو بليغًا بـأن لا يكـون في حروفـه ما يثقل على اللسان؛ لأنه لو كان يصح ذلك لكان يجب أن يكون السوقي الساقط من الكلام، والسفساف الرديء من الشعر، فصيحًا إذا خفَّت حروفه[٣].

[دليل أقوى على أن الإعجاز ليس للفظ وخفة حروفه]

ودعْ هذا، وهبْ أنه لا يلزم شيء منه[٤]، فإنه يكفـي في الدلالـة عـلى سـقوطه وقلـة تمييـز

= وتصويرها وهكذا القرآن، ووجه دلالة ما في الشعر على ما في القرآن: أن القرآن معجز متفرد في نظمه وأسلوبه بالقياس إلى نظم الشعر وأسلوبه، فإذا كـان الشـعر لا يقصـد فيـه إلى مذاقـة الحـروف وخفتهـا، فالقرآن كذلك من باب أولى؛ لأن القرآن يكون معجزًا ومتفردًا أو متفوقًا على الشعر في الجهة التي يـبرع فيها الشعر، ويعتد الشعراء بها وهي صياغة المعاني ودقة الصنعة في تأليفها.

(١) أي: لم يبذل ما بذله من دقة في الصنعة من أجل أن تسلم ألفاظه من حروف تثقل على اللسان.

(٢) أي أن تمييز الحروف الخفيفة من الثقيلة مما لا يبذل الشعراء فيه جهدًا، ولا يعملون فيـه فكـرًا؛ لأنـه شيء يعتمد على الحسّ اللغوي والطبع الشعري، أما ما يبذلون فيه جهدًا ويعملون فيـه فكـرًا -كـما يبـدو مـن الأبيات السابقة- فهو صياغة المعاني وإتقان نظمها في صنعة دقيقة.

(٣) هذا وجه آخر من وجوه الاستدلال بالشعر على الإعجاز، ونفي أن يكون الإعجاز بخفة الحروف؛ إذ لو صحَّ ذلك لكان الرديء من الشعر فصيحًا لمجرد خفة حروفه.

(٤) هذا لا يعني إلغاء ما سبق من أدلة على بطلان الزعم بأن الإعجاز يعود للفـظ وخفـة حروفـه، ولكنـه مـن بـاب الإعـداد والاحتشاد لدليل أهم في دحض ذلك الزعم، وحاصله: أن القول به يصطدم مع حقيقة ناصعة هي اعتماد القـرآن عـلى ضروب من البيان لا جدال في أنها أقطاب البلاغة، وهي من مقتضيات النظم الذي يرد الإعجاز إليه.

القائل به، أنه يقتضي إسقاط الكناية والاستعارة والتمثيل والمجاز والإيجاز جملة، واطِّراح جميعها رأسًا، مع أنها الأقطاب التي تدور البلاغة عليها، والأعضاد التي تستند الفصاحة إليها، والطَّلَبة التي يتنازعها المحسنون، والرهان الذي تجرَّب فيه الجياد، والنضال الذي تعرف به الأيدي الشداد[(١)]، وهي التي نوَّه بذكرها البلغاء، ورفع من أقدارها العلماء، وصنفوا فيها الكتب، ووكلوا بها الهمم، وصرفوا إليها الخواطر حتى صار الكلام فيها نوعًا من العلم مفردًا، وصناعة على حدة، ولم يتعاط أحد من الناس القول في الإعجاز إلا ذكرها وجعلها العمد والأركان فيما يوجب الفضل والمزية، وخصوصًا الاستعارة والإيجاز، فإنك تراهم يجعلونها عنوان ما يذكرون وأول ما يوردون[(٢)].

وتراهم يذكرون من الاستعارة قوله ﷻ: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم:٤]، وقوله: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣]، وقوله ﷻ: ﴿وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾ [يس:٣٧]، وقوله ﷻ: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر:٩٤]، وقوله: ﴿فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا﴾ [يوسف: ٨٠]، وقوله: ﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد:٤]، وقوله: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦] [(٣)].

---

(١) الأعضاد: جمع عضد، وهو ما بين المرفق إلى الكتف، وبه يرمز للقوة، وقد استعير هنا للأقطاب التي تدور عليها البلاغة والأسس التي تعتمد عليها الفصاحة.
والطلبة: وزان كملة: ما تطلبه من غيرك مثل الطلب والطلاب، وجمعه: طلبات بكسر اللام، والرهان: مصدر راهن على كذا، وتراهن القوم إذا أخرج كل واحد رهنًا؛ ليفوز السابق بالجميع إذا غلب [راجع: «المصباح»]، وكل هذه صور تمثيلية تلفت إلى قيمة هذه الألوان «الكناية والاستعارة والتمثيل والمجاز والإيجاز»، فكلها مجال يتنافس فيه الفصحاء.

(٢) أول من جعل لكل من الاستعارة والإيجاز عنوانا في الإعجاز هو الرماني -أبو الحسن علي بن عيسى- في رسالته «النكت» تراجع ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: سلام وخلف الله، والرماني نفسه هو الذي عدَّ التلاؤم من أقسام تلك البلاغة المعجزة، وكان يقصد تلاؤم الحروف الذي يرفض عبد القاهر رد الإعجاز إليه، فكأني بعبد القاهر يأخذ من الرماني شيئًا ويرد عليه شيئًا آخر من غير أن يذكر اسمه، وآخر جملة لعبد القاهر من هذه الفقرة تؤكد أنه الرماني، فالإيجاز أول ما أورده الرماني في رسالته، ثم إن شواهد الاستعارة التي ذكرها عبد القاهر في الفقرة التالية هي بعض ما ذكره الرماني من شواهد الاستعارة في رسالته، وتبعه في الاستشهاد بها أبو هلال وغيره.

(٣) هذه الشواهد سبق إليها الرماني وحدَّد مواضع الاستعارة فيها، وكشف في براعة عن سر العدول عن الحقيقة إلى الاستعارة، وقد اكتفى عبد القاهر هنا بذكر الشواهد دون تعقيب أو بيان؛ لأنه لم يكن بصدد الحديث عن الاستعارة وبيانها، ولم يكن بصدد الحديث عن الإيجاز وضروبه، وإنما قصد أن =

ومن الإيجاز قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ [الأنفال: ٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلاَ يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [فاطر:١٤]، وقوله: ﴿فَشَرِّدْ بِهِم مَنْ خَلْفَهُمْ﴾ [الأنفال: ٥٧]، وتراهم على لسان واحد[١] في أن المجاز والإيجاز من الأركان في أمر الإعجاز.

وإذا كان الأمر كذلك عند كافة العلماء الذين تكلموا في المزايا التي للقرآن، فينبغي أن ينظر في أمر الذي يُسْلِم نفسه إلى الغرور، فيزعم أن الوصف الذي كان له القرآن معجزًا هو سلامة حروفه مما يثقل على اللسان، أيصح له القول بذلك إلا من بعد أن يدعي الغلط على العقلاء قاطبة فيما قالوه، والخطأ فيما أجمعوا عليه[٢]؟ وإذا نظرنا وجدناه لا يصح له ذلك إلا بأن يقتحم هذه الجهالة، اللهم إلا أن يخرج إلى الضُّحْكَة، فيزعم مثلاً أن من الاستعارة والإيجاز إذا دخلا الكلام أن يحدث بهما في حروفه خفة، وتتجدد فيها سهولة، ونسأل الله العصمة والتوفيق.

[رأي وسط ومهم في مدخل مذاقة الحروف في الإعجاز]

واعلم أنا لا نأبى أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان داخلاً فيما يوجب الفضيلة، وأن تكون مما يؤكد أمر الإعجاز، وإنما الذي ننكره ونُفَيِّلُ رأي من يذهب إليه[٣] أن يجعله معجزًا به وحده، ويجعله الأصل والعمدة، فيخرج إلى ما ذكرنا من الشناعات[٤].

= هذه الشواهد وردت عندهم وهم يبحثون في الإعجاز بما يدل على أنهم يعتدون بالاستعارة والإيجاز، وأنهما عندهم من أركان الإعجاز، ولا يستطيع أحد أن يدعي أن المزية فيهما تعود إلى خفة الحروف وتلاؤمها.

(١) «على لسان واحد» أي: يتفقون تمامًا، وكان يقصد العلماء الذين سبقوه إلى الحديث عن الإعجاز.

(٢) من هنا نفهم وجه دلالة الاستعارة والتمثيل والكناية والإيجاز على أن الإعجاز لا يكون في خفة الحروف وسهولة الألفاظ، ذلك لأن من المتفق عليه أن القرآن معجز ببلاغته وفصاحته، ومن المتفق عليه أيضًا أن الاستعارة والكناية والتمثيل والإيجاز أقطاب تدور عليها البلاغة وتستند إليها الفصاحة، فيكون القرآن معجزًا بهذه الأقطاب، وهي لا تؤدي أبدًا إلى خفة في الحروف وسهولة في الألفاظ، وبهذا يستحيل رد الإعجاز إلى تلك الخفة والسهولة، ويكون من قال بذلك من المعتزلة قد خالف إجماع العلماء في جعل الاستعارة والإيجاز ونحوها من أركان الإعجاز.

(٣) فيَّل رأيه: قبَّحه وخطَّأه لفساده.

(٤) لا أعرف أحدًا من العلماء عد تلاؤم الحروف وحده سببًا في الإعجاز أو جعله العمدة في هذا الباب، ولكن لما عاد الشيخ إلى ذلك الرأي الوسط الذي لا ينكر مدخل مذاقة الحروف في تأكيد الإعجاز - احتاط بإنكار ما يمكن أن يحدث من جعل ذلك هو الأصل في الإعجاز والعمدة فيه.

ثم إن العجب كل العجب ممن يجعل كل الفضيلة في شيء هو إذا انفرد لم يجب به فضل البتة، ولم يدخل في اعتداد بحال، وذلك أنه لا يخفى على عاقل أنه لا يكون بسهولة الألفاظ وسلامتها مما يثقل على اللسان اعتداد حتى يكون قد ألف منها كلام، ثم كان ذلك الكلام صحيحًا في نظمه والغرض الذي أريد به، وأنه لو عمد عامد إلى ألفاظ فجمعها من غير أن يراعي فيها معنى ويؤلف منها كلامًا لم تر عاقلاً يعتد السهولة فيها فضيلة؛ لأن الألفاظ لا تراد لأنفسها، وإنما تراد لتجعل أدلة على المعاني. فإذا عدمت الذي له تراد، أو اختل أمرها فيه لم يعتد بالأوصاف التي تكون في أنفسها عليها، وكانت السهولة وغير السهولة فيها واحدًا[١].

ومن ها هنا رأيتَ العلماء يذمون مَن يحمله تطلُّب السجع والتجنيس على أن يَضيم لهما المعنى، ويُدخل الخلل عليه من أجلهما، وعلى أن يتعسف في الاستعارة بسببهما، ويركب الوعورة، ويسلك المسالك المجهولة، كالذي صنع أبو تمام في قوله:

سيفُ الإمام الذي سَمَّتْهُ هَيبتُه ... لما تخَرَّم أهل الأرض مُخْتَرِما
قَرَّتْ بِقُرَّانَ عينُ الدين وانشَتَرَتْ ... بالأشْتَرَيْن عيونُ الشِّرك فاصطُلِمَا[٢]

وقوله:

ذهبتْ بمذهبه السماحةُ والتوتْ ... فيه الظنون أمَذْهبٌ أم مُذْهَبُ[٣]

ويصنعه المتكلفون في الأسجاع[٤]، وذلك أنه لا يتصور أن يجب بهما ومن حيث هما

---

(١) إذا كانت الفقرة السابقة «اعلم أنا لا نأبى...» تتضمن اعترافًا بأن مذاقة الحروف يمكن أن تكون لها مدخل في تأكيد الإعجاز، فإن هذه الفقرة: «ثم إن العجب... » تتضمن شرطًا ضامنًا لهذا الأمر، ويتلخص في ألا يعتد بمذاقة الحروف وسهولتها حتى تكون قد ألف منها كلام صحيح الغرض، بمعنى ألا تكون تلك السهولة والخفة غاية في ذاتها، «وإنما تراد لتجعل أدلة على المعاني»، فكلّ ميزة صوتية من أجل ميزة معنوية.

(٢) تخرَّم: استأصل، وقرَّت: استقرت، وقران والأشترين: أسماء مواضع، واصطلما: قطع من أصله، وتكلف الجناس ظاهر في البيتين.

(٣) مُذْهَبُ: شيء ذهب بعقله «جنون»، والمعنى: أفرط في السماحة والجود حتى تحيرت فيه الظنون وتساءلت: أهذه خلقته وطريقته أم جنون؟! ومن الواضع أنه أساء اللفظ والمعنى معًا، وهذه ثمرة المبالغة في المدح.

(٤) معطوف على «كالذي صنع أبو تمام»، ويقصد به ما يقع في الشعر والنثر من تكلف.

فضلٌ، ويقع بهما مع الخلو من المعنى اعتداد، وإذا نظرت إلى تجنيس أبي تمام: «أمذهب أم مذهب» فاستضعفته، وإلى تجنيس القائل:

*** حتى نجا من خوفه وما نجا *(١)**

وقول المحدث:

نــاظِراه فــيما جَنَــى نــاظِراهُ أو دَعَــاني أمُــتْ بــما أودعــاني(٢)

فاستحسنته، لم تشك بحالٍ أن ذلك لم يكن لأمر يرجع إلى اللفظ، ولكن لأنك رأيت الفائدة ضعفت في الأول وقويت في الثاني، وذلك أنك رأيت أبا تمام لم يزدك بمذهب ومُذْهَب على أن أسمعك حروفًا مكررة لا تجد لها فائدة إن وجدت إلا متكلفة متمحلة، ورأيت الآخر(٣) قد أعاد عليك اللفظة كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها، ويوهمك أنه لم يزدك، وقد أحسن الزيادة ووفاها(٤)، ولهذه النكتة كان التجنيس، وخصوصًا المستوفي منه، مثل «نجا» و«نجا»(٥) من حُلي الشِّعر، والقول فيما يحسن وفيما لا يحسن من التجنيس والسجع يطول، ولم يكن من غرضنا من ذكرهما شرح أمرهما، ولكن توكيد ما انتهى بنا القول إليه من استحالة أن يكون الإعجاز في مجرد السهولة وسلامة الألفاظ مما يثقل على اللسان.

وجملة الأمر، أنا ما رأينا في الدنيا عاقلاً اطَّرح النظم والمحاسن التي هو السبب(٦) فيها من الاستعارة والكناية والتمثيل وضروب المجاز والإيجاز، وصدَّ بوجهه عن جميعها، وجعل

---

(١) من قول أحد الرجاز يصف ما فعله سهمه حين رمى عيرًا، و«نجا» الأولى من النجو وهو ما يخرج من البطن من الغائط، يريد أن هذا العير من خوفه أحدث ثم لم ينج. [راجع: تعليق محمود شاكر، ٥٢٣].

(٢) ناظراه أي: سلا ذلك المحبوب وناقشاه فيما فعلت عيناه الساحرتان بي، يُعرِّض بطلب الوصل الذي ينقده- أو يتركاه يمت بما تركت تلك العيون من حزن وألم.

(٣) يقصد من قال: «حتى نجا من خوفه وما نجا».

(٤) وهذا ناتج عن تماثل الكلمتين المتجانستين تمامًا في اللفظ واختلافهما في المعنى، فها هنا تعددت الإفادة مع أن الصورة صورة الإعادة، وكأن هذه الفائدة لا تحصل من «مَذهب» و«مُذْهب»؛ لعدم تماثل الكلمتين في هيئة حرف الميم أو لتكلف البيت الذي وردا فيه.

(٥) من الواضح أن المستوفي عند عبد القاهر هو اتفاق اللفظين في كل شيء حتى في نوع الكلمتين؛ حيث جاء كل منها فعلاً ماضيًا، وهذا يسمَّى عند المتأخرين بالجناس المماثل، أما المستوفي عندهم، فيختلف فيه نوع اللفظين كاسم وفعل مثل: «سميته يحيى ليحيا» [راجع: الإيضاح بتعليق البغية ٤/ ٦٩، ٧٠].

(٦) أي: ما رأينا عاقلاً طرح النظم وطرح المحاسن التي كان النظم سببًا فيها من الاستعارة والكناية والتمثيل، وهذا يعني أن حسن الاستعارة مستمد من النظم، وحسن الكناية مستمد من النظم وهكذا.

الفضل كله والمزية أجمعها[١] في سلامة الحروف مما يثقل، كيف؟ وهو يؤدي إلى السخف[٢] والخروج من العقل كما بيَّنا.

واعلم أنه قد آن لنا نعود إلى ما هو الأمر الأعظم والغرض الأهم والذي كأنه الطَّلِبَة وكل ما عداه ذرائع إليه، وهو المرام، وما سواه أسباب للتسلق عليه، وهو بيان العلل التي لها وجب أن يكون لنظم مزيةٌ على نظمٍ، وأن يعظم أمر التفاضل فيه، ويتناهى إلى الغايات البعيدة[٣]، ونحن نسأل الله تعالى العونَ على ذلك والتوفيق له والهداية إليه.

* * *

(١) هذا يعني أن الشيخ لا يمنع نسبة بعض الفضل وبعض المزية لخفة الحروف، وهو ينسجم مع ما صرَّح به الشيخ قبل في هذا السياق من أنه لا يأبى أن تكون مذاقة الحروف داخلاً فيما يوجب الفضيلة، وأن يكون مما يؤكد الإعجاز، وإنما الذي ينكره أن يجعله الأصل والعمدة في الإعجاز وهو بهذه الرؤية لا يختلف معه أحد.

(٢) يقال: رجل في عقله سخف، أي: نقص «المصباح».

(٣) هذه العبارة مطمعة وهي تدفعنا إلى الانتقال في عجلة للكلام التالي للوقوف على تلك العلل التي يفضل بها نظم من نظم ونقلب صفحة بعد صفحة ونفتش بين السطور، فلا نجد تلك العلل، ولكن نجد مقدمات يتوسل بها إلى معرفتها، وفي هذه المقدمات يذكرنا الشيخ بأسس لا بدَّ منها تتصل بماهية النظم، وأنه لا مفر من معرفة معاني النحو وأحكامه وفروقه فيما بين الكلم، وأن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن لا بدَّ له من معرفة هذه الأمور، ثم انتقل إلى أصول بناء النظم الذي يتكون أساسًا من الخبر الذي يتكون من مخبر به ومخبر عنه، واستطرد من ذلك إلى أن إثبات شيء لشيء أو نفيه عنه لا يتعلق بالألفاظ ولكن بالمعاني.. حتى يصل إلى المفعول وبعد جهد جهيد يصل إلى أن ما يترتب على الفروق بين نظم ونظم من مزايا هي أمور خفية ومعانٍ روحانية لا يتنبه لها إلا من كان مهيأً لإدراكها بطبيعة قابلة لها وذوق وقريحة وإحساس نفس مرهفة، ويبدو أن السكاكي جال في دلائل الإعجاز جولات حتى خرج بهذه النتيجة، وهي أن الإعجاز لا يدرك إلا بالذوق.

الخبر وما يتحقق به الإسناد

بسم الله الرحمن الرحيم

ما أظنُّ بك أيها القارئ لكتابنا، إن كنت وفيته حقَّه من النظر، وتدبرته حق التدبر، إلا أنك قد علمت علمًا أبى أن يكون للشك فيه نصيب، وللتوقف نحوك مذهبٌ، أن ليس النظم شيئًا إلا توخي معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه فيما بين معاني الكلم، وأنك قد تبيَّنت أنه إذا رفع معاني النحو وأحكامه مما بين الكلم حتى لا تراد فيها في جملة ولا تفصيل خَرَجَتِ الكلم المنطوق ببعضها في إثر بعض في البيت من الشِّعر والفصل من النثر، عن أن يكون لكونها في مواضعها التي وضعت فيها موجب ومقتضٍ، وعن أن يتصور أن يقال في كلمة منها أنها مرتبطة بصاحبة لها ومتعلقة بها وكائنة بسبب منها[١]، وأنَّ حُسْنَ تصورك قد ثبت فيه قدمك[٢]، وملأ من الثقة نفسك.

فإذا ثبت الآنْ أن لا شكَّ ولا مرية في أن ليس النظم شيئًا غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم ثبت من ذلك أن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن إذا هو لم يطلبه في معاني النحو وأحكام ووجوهه وفروقه، ولم يعلم أنها معدِنُه ومَعَانُه[٣] وموضعه ومكانه، وأنه لا مستنبط له سواها، وأن لا وجه لطلبه فيما عداها، غارٌّ[٤] نفسه بالكاذب من

---

(١) يعني: أنه ليس هناك رابط يربط بين الكلمات المتجاورة سوى النحو، وأنه إذا عدم هذا الرابط لم يكن هناك مسوغ لمجيء الكلمات بعضها في إثر بعض؛ لأنه ليس هناك رابط آخر يربطها، ومثال ذلك أن يكون هناك فعل واقع من فاعل ومتعدٍّ لمفعول، وقد تعلق به ظرف أو حال أو تمييز.. فهذه بعض العلاقات النحوية التي لا يقام للتركيب قائمة بدون مراعاتها.

(٢) سياق الكلام: «إلا أنك قد علمت علمًا... وأنك قد تبينت أنه... وأن حسن تصورك لذلك قد ثبت فيه قدمك... إلخ».

(٣) المعان: المباءة والمنزل.

(٤) أي أن طالب دليل الإعجاز خادع نفسه بالكاذب من الطمع إذا هو لم يطلبه في معاني النحو وأحكامه... إلخ.

وهذا الكلام مبني على التسليم مبدئيًا بأن إعجاز القرآن يكمن في نظمه، وأن الذي يبحث عن دليل الإعجاز من نظم القرآن لا مفر له من تتبع معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه ويتعرف عليها في ذلك النظم، ولعل هذا ما وعد به الشيخ من بيان العلل التي من أجلها يفضل كلام عن كلام، ويكون لنظم مزية على نظم، لكن الكلام هنا مجمل، وكان كلام الشيخ في صدر كتابه أكثر بيانًا عندما نبَّه إلى منهج دقيق للبحث في الإعجاز يبدأ بالنظر النقدي في الشعر، وبماذا يفضل شعر شعرًا ثم ترديد =

الطمع، ومسلمٌ لها إلى الخُدَع، وأنه إن أبى أن يكون فيها كان قد أبى أن يكـون القـرآن معجـزًا بنظمه، ولزمه أن يثبت شيئًا آخـر يكـون معجـزًا بـه، وأن يلحـق بأصـحاب «الصرّْفة» فيـدفع الإعجاز من أصله، ونسأل الله العصمة والتوفيق.

[أصول بناء النظم]

[الخبر مثبتًا ومنفيًا]:

وهذه أصول يحتاج إلى معرفتها قبل الذي عمدنا له.

اعلم أن معاني الكلام كلها معـانٍ لا تتصـور إلا فـيما بـين شـيئين، والأصـل والأول هـو الخبر، وإذا أحكمت العلم بهذا المعنى فيه عرفته في الجميع، ومن الثابت في العقول والقائم في النفـوس أنـه لا يكـون خـبر حتـى يكـون مخبر بـه ومخبر عنـه؛ لأنـه ينقسـم إلى إثبـات ونفـي، والإثبات يقتضي مثبتًا ومثبتًا لـه، والنفـي يقـتضي منفيًا ومنفيًا عنـه، فلـو حاولـت أن تتصـور إثبات معنى أو نفيه من دون أن يكون هناك مثبت له ومنفي عنه حاولت ما لا يصح في عقـل ولا يقع في وهم[1]، ومن أجل ذلك امتنع أن يكون لك قصد إلى فعل من غير أن تريد إسناده إلى شيء مظهر أو مقدر، وكان لفظك به إذا أنت لم ترد ذلك وصوتًا تصوته سواء.

وإن أردت أن تسـتحكم معرفـة ذلـك في نفسـك، فـانظر إليـك إذا قيـل لـك: «مـا فعـل زيد؟»[2] فقلت: خرج، هل يتصور أن يقع في خَلَدِك من «خرج» معنى من دون أن ينوي فيـه ضمير زيد؟ وهل تكون أن أنت زعمت أنك لم تنو ذلك إلا مخرجًا نفسك إلى الهذيان؟

ولما كان الأمر كذلك أوجب ذلك أن لا يعقل إلا من مجموع جملـة فعـل واسـم، كقولنـا: «خرج زيد»، أو اسم واسم كقولنا: «زيد منطلق»، فليس في الدنيا خـبر يعـرف مـن غـير هـذا

= النظر بين نظم الشعر ونظم القرآن لتتبين الوجوه والفروق التي يتميز بها نظم القرآن، فهنا يكمن دليل الإعجاز، ويظهر البرهان والفصل والفرقان.

(١) حاصل هذا أن الخبر مثبتًا أو منفيًا من أسس بناء النظم، والشيخ ينبِّه بهذا الكـلام إلى أن أول أصـول بنـاء النظم، وارتباط الكلم بعضه ببعض يعتمد على النحو؛ لأن إثبـات شيء لشيء يعنـي أن هنـاك مثبتًـا هـو الخبر، ومثبتًا له المبتدأ، وبينهما ما ترى من التعلق المعنوي، فبناء النظم يعتمـد عـلى علاقـات معنويـة يـدل النحو عليها.

(٢) هذا انتقال من الإسناد في الجملة الاسمية إلى الإسناد في الجملة الفعلية؛ إذ لا يوجد فعل مـن غـير فاعـل يقوم به، وهذه العلاقة المعنوية في بناء الجملة الفعلية يدلنا النحو عليها.

السبيل وبغير هذا الدليل، وهو شيء يعرفه العقلاء في كل جيل وأمة، وحكم يجري عليه الأمر في كل لسان ولغة.

وإذ قد عرفت أنه لا يتصور الخبر إلا فيما بين شيئين: مخبر به ومخبر عنه، فينبغي أن تعلم أنه يحتاج من بعد هذين إلى ثالث، وذلك أنه كما لا يتصور أن يكون ها هنا خبر حتى يكون مخبر به ومخبر عنه، كذلك لا يتصور أن يكون خبر حتى يكون له مخبر يصدر عنه، ويحصل من جهته، ويكون له نسبة إليه، وتعود التبعة فيه عليه فيكون هو الموصوف بالصدق إن كان صِدقًا، وبالكذب إن كان كذبًا، أفلا ترى أنه من المعلوم أنه لا يكون إثبات ونفي حتى يكون مُثْبِت ونافٍ يكون مصدرهما من جهته، ويكون هو المزجِّي لهما، والمبرم والناقض فيهما، ويكون بهما موافقًا ومخالفًا ومصيبًا ومخطئًا ومحسنًا ومسيئًا(١).

وجملة الأمر، أن الخبر وجميع الكلام معانٍ ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره ويناجي بها قلبه، ويراجع فيها عقله، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض، وأعظمها شأنًا «الخبر» فهو الذي يتصور بالصور الكثيرة، وتقع فيه الصناعات العجيبة(٢)، وفيه يكون -في الأمر الأعم- المزايا التي بها يقع التفاضل في الفصاحة كما شرحنا فيما تقدم، ونشرحه فيما نقول من بعد إن شاء الله تعالى(٣).

---

(١) حاصل هذا ضرورة وصل الخبر بصاحبه، وأن الحكم على الكلام بالصحة أو الخطأ، والحسن أو القبح، والصدق أو الكذب هو حكم على صاحبه الذي يتحمل تبعة كلامه؛ لأنه تعبير عن فكره ووساوس نفسه وعقله، وكان الشيخ يواجه بهذا اتجاهين، الأول: اتجاه المناطقة الذين يحكمون بالصدق أو الكذب على الخبر لذاته، والثاني: اتجاه اللفظيين وما يترتب على نظرتهم اللفظية من قطع الصلة بين الكلام وأغراضه المعنوية النابعة من نفس المتكلم، فهذا الاتجاه اللفظي يقطع الصلة بين الكلام وقائله، ويرسل يد المتلقي في النص ليفسد مقاصده، واتجاه عبد القاهر عكس هذا؛ لأنه يربط بين الخبر وقائله وماذا يقصد.

(٢) هذا ربط دقيق بين النظم الذي يعد الخبر أساسه وبين المعاني المقصودة والأغراض المطلوبة، وأن النظم يتصرف على وجوه شتى بحسب تلك الأغراض، وأنه من المحال معرفة كل ذلك إلا من معاني النحو الكامنة في ذلك النظم.

(٣) يقصد ما سبق من حديثه عن الفروق في الخبر كالفرق بين التعبير بالاسم والتعبير بالفعل، والفرق بين التعريف والتنكير، والتقديم والتأخير... إلخ، وما يترتب على تلك الفروق من مزايا مرتبطة بالأغراض، أما شرحه ذلك فيما بعد وفيما سيأتي، فإنا لا نجد فيما جاء بعد ذلك إلا حديثًا عن نسبة الشيء للشيء، وأنها ليست نسبة لفظية، ولكنها نسبة معنوية؛ لأن الألفاظ أدلة على المعاني. ثم ينتقل إلى المفعول ليثبت أنه ليس زيادة في الفائدة، وهكذا يمضي الشيخ حتى ينتهي من كتابه دون أن يحقق ما وعد به من شرح تلك المزايا، ويبدو أن الأجل لم يمهله ليتم ما أراد.

[توهم أن المفعول زيادة في الفائدة، والاحتجاج لبطلانه]

ومما ينبغي أن يحصل في هذا الباب أنهم قد أَصَّلوا في المفعول وكل ما زاد على جزئي الجملة أنه يكون زيادة في الفائدة، وقد يتخيل إلى من ينظر إلى ظاهر هذا من كلامهم أنهم أرادوا بذلك أنك تضم بها تزيده على جزئي الجملة فائدة أخرى، وينبني عليه أن ينقطع عن الجملة حتى يتصور أن يكون فائدة على حِدَةٍ[(١)]، وهو ما لا يعقل؛ إذ لا يتصور في «زيد » من قولك: «ضربت زيدًا» أن يكون شيئًا برأسه، حتى تكون بتعديتك «ضربت» إليه قد ضممت فائدة إلى أخرى. وإذا كان ذلك وجب أن يعلم أن الحقيقة في هذا أن الكلام يخرج بذكر المفعول إلى معنى غير الذي كان، وأن وِزَانَ الفعل قد عدي إلى مفعول معه، وقد أطلق فلم يقصد به إلى مفعول دون مفعول، وزان الاسم المخصص بالصفة مع الاسم المتروك على شَيَاعِه كقولك: «جاءني رجل ظريف» مع قولك: «جاءني رجل» في أنك لست في ذلك كمن يضم معنًى إلى معنى، وفائدة إلى فائدة، ولكن كمن يريد ها هنا شيئًا وهناك شيئًا آخر[(٢)]. فإذا قلت: «ضربت زيدًا » كان المعنى غيره إذا قلت: «ضربت» ولم ترد «زيدًا».

وهكذا يكون الأمر أبدًا كلما زدت شيئًا وجدت المعنى قد صار غير الذي كان، ومن أجل ذلك صلح المجازاة بالفعل الواحد إذا أتى به مطلقًا في الشرط ومعدى إلى شيء في الجزاء، كقول تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ﴾ [الإسراء: ٧]، وقوله ﷻ: ﴿وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ﴾ [الشعراء: ١٣٠]، مع العلم بأن الشرط ينبغي أن يكون غير الجزاء من حيث كان الشرط سببًا والجزاء مسببًا، وأنه محال أن يكون الشيء سببًا لنفسه[(٣)]، فلو لا أن المعنى في

---

(١) أي: يحقق فائدة قائمة بذاتها، وهي زائدة منقطعة عما يفيده الخبر.. هذا فهم من أخذ بظاهر كلام السابقين.

(٢) يعني مثل الفعل، وقد عدي إلى مفعول تارة وترك تعديته تارة أخرى كمثل الاسم، وقد خصص بالصفة تارة وترك تخصيصه تارة أخرى في أنك حين تعدي الفعل أو تخصص الاسم، فأنت في ذلك لا تضم معنى إلى معنى وفائدة إلى فائدة، ولكن تريد معنى آخر مختلفًا عما لو تركت التعدية أو تركت التخصيص، فنحو «ضربت زيدًا» يفيد معنى مختلفًا عن «ضربت» ولا نقول: إن المفعول زيادة في الفائدة، مثلما نقول: إن «جاءني رجل ظريف» يفيد معنى مختلفًا عن «جاءني رجل».

(٣) هذه حجة قوية على أن الجملة مع المفعول تفيد معنى مختلفًا عن الجملة من غير المفعول، وحاصل هذه الحجة: مجيء الجواب والشرط بفعل واحد؛ لأنه في الشرط مطلق وفي الجواب مقيد؛ كقوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ﴾، ووجه الاستدلال بهذا أن الشرط غير الجواب حتمًا؛ لأنهما كالسبب والمسبب وهما مختلفان فدل هذا على أن الفعل مطلقًا في الشرط غير الفعل مقيدًا في الجواب، والفعل مطلقًا في الشرط مثل «ضربت»، والفعل مقيدًا في الجواب مثل «ضربت زيدًا».

«أحسنتم» الثانية غير المعنى في الأولى، وأنها في حكم فعل ثانٍ لما ساغ ذلك كما لا يسوغ أن تقول: «إن قمت قمت، وإن خرجت خرجت»، ومثله من الكلام قوله: «المرء بأصغريه إن قال قال ببيان، وإن صال صال بجنان»(١)، ويجري ذلك في الفعلين قد عديا جميعًا إلا أن الثاني منهما قد تعدى إلى شيء زائد على ما تعدى إليه الأول، ومثاله قولك: «إن أتاك زيد أتاك لحاجة» وهو أصل كبير، والأدلة على ذلك كثيرة، ومن أولاها بأن يحفظ: أنك ترى البيت قد استحسنه الناس وقضوا لقائله بالفضل فيه، وبأنه الذي غاص على معناه بفكره، وأنه أبو عُذْرِه(٢)، ثم لا ترى ذلك الحسن وتلك الغرابة كانا إلا لما بناه على الجملة دون نفس الجملة، ومثال ذلك قول الفرزدق:

وما حَمَلَتْ أُمُّ امرِئٍ في ضلوعها ... أَعَقَّ من الجاني عليها هِجائيَا(٣)

فلولا أن معنى الجملة يصير بالبناء عليها شيئًا غير الذي كان، ويتغير في ذاته لكان محالاً أن يكون البيت بحيث تراه من الحسن والمزية(٤)، وأن يكون معناه خاصًّا بالفرزدق، وأن يُقْضَى له بالسبق إليه؛ إذ ليس في الجملة التي بني عليها ما يوجب شيئًا من ذلك؛ فاعرفه.

والنكتة التي يجب أن تراعي في هذا أنه لا تتبين لك صورة المعنى الذي هو معنى الفرزدق إلا عند آخر حرف من البيت، حتى إن قطعت عنه قوله «هجائيًا»، بل «الياء» التي هي ضمير الفرزدق لم تكن الذي تعقله منه مما أراده الفرزدق بسبيل؛ لأن غرضه تهويل أمر هجائه والتحذير منه، وأن من عرَّض أمَّه له كان قد عرَّضها لأعظم ما يكون من الشر.

---

(١) والشاهد: أنه قد أتى بالفعل الواحد في الشرط والجواب؛ لأنه في الشرط مطلق، وفي الجواب مقيد، والشرط غير الجواب حتمًا، و«إن قال» وزان «ضربت»، و«قال ببيان» وزان «ضربت زيدًا»، وهذا يدل على أن الفعل عندما يأتي متعديًا للمفعول يفيد معنى مختلفًا عن الفعل عندما لا يتعدى.

(٢) هذا من استدعاء المثل العربي: «لا تنسى الشيباء أبا عذرها»، ومعناه: مهما كبرت المرأة لا تنسى بعلها الذي افترعها وفضَّ بكارتها، والمقصود هنا أنه أول من اخترع المعنى وافترعه وابتكره.

(٣) المعنى: يا ويل من هجوته ويا ويل أمه، وما حملت أم في ضلوعها أعق من ذلك الذي جنى عليها وعرضها لشر هجائي، وفي ذلك تعريض بالفاحش من الهجاء وتهديد وتحذير لمن يهيج عليه الشاعر.
والشاهد أن هذه المعاني من تعريض وتشنيع وتهديد لا تدل عليه الجملة الأساس «وما حملت أم امرئ»، وإنما يفهم من المتعلقات التي بنيت عليها من الجار والمجرور «في ضلوعها» إلى المفعول «هجائيا».

(٤) يعني لو اقتصر المعنى على قوله: «وما حملت أم امرئ» ما كان ذلك الحسن الذي تراه بعد البناء عليه بتلك المتعلقات.

وكذلك حكم نظائر ه من الشِّعر، فإذا نظرت إلى قول القطامي:

فهـنّ يَنْبِـذن مـن قـولٍ يُصِبْن بـه مواقعَ الماء مِنْ ذي الغُلّـةِ الصَّـادي[١]

وجدتك لا تحصل على معنى يصح أن يقال: إنه غرض الشاعر ومعناه إلا عند قوله: «ذي الغُلة».

ويزيدك استبصارًا فيما قلناه أن تنظر فيما كان من الشعر جُملاً قد عُطِفَ بعضها على بعض بـ«الواو» كقوله:

الـنَّشرُ مِسْـكٌ والوجـوه دنـا نـيرٌ وأطـراف الأكـفِّ عَـنَمْ[٢]

وذلك أنك ترى الذي تعقله من قوله: «النشر مسك »، لا يصير بانضمام قوله: «والوجوه دنانير» إليه شيئًا غير الذي كان، بل تراه باقيًا على حاله، كذلك ترى ما تعقل من قوله: «والوجود دنانير» لا يلحقه تغيير بانضمام قوله: «وأطراف الأكف عَنَمْ» إليه[٣].

وإذ قد عرفت ما قرَّرناه من أن من شأن الجملة أن يصير معناها بالبناء عليها شيئًا غير الذي كان، وأنه يتغير في ذاته؛ فاعلم أن ما كان من الشعر مثل بيت بشار:

كـأن مُثـارَ النقـعِ فـوق رءوسـنا وأسـيافنا ليـلٌ تهـاوى كواكبُـه[٤]

---

(١) الغلة: حرارة الجوف من العطش، والصادي: العطشان، و«هن ينبذن من قول» أي: يلحن في القول لحنًا يجعله في التأثير كالنبيذ، والنفوس تظل في توقٍ إلى ذلك القول حتى يقع منها موقع الماء من الظمآن الصادي، وهذا من الترقي في التصور تبعًا للترقي في المعنى؛ لأن حاجة الظمآن للماء أشد من حاجة النشوان للنبيذ.

والشاهد أن المعنى المقصود لا يتم إلا بالمتعلقات من قوله: «يصبن» إلى «ذي الغلة»، وإن شئت فقل بحسب مراد عبد القاهر: إن الخبر وحده يفيد معنى، فإذا روعي ما بني عليه من متعلقات وجدنا ذلك المعنى قد تغيَّر وأفاد معنى آخر.

(٢) هذه تشبيهات متعددة مفروقة لا يتوقف معنى الأول على الثاني، ولا الثاني على الثالث، وقد استشهد به الشيخ لبيان أنه غير ما سبق من توقف تمام المعنى على المتعلقات، ولا توجد هنا متعلقات حتى يتوقف المعنى عليها، [راجع: تحليل البيت في «أساليب البيان والصورة القرآنية» للمؤلف ١٢٩].

(٣) ها هنا لفتة مهمة إلى أثر المتعلقات في تماسك البناء الكلامي بخلاف ما لو كان البيت من عدة جمل تامة لم يبن عليها شيء من المتعلقات، فإن بناء الكلام يكون أقل تماسكًا كما في النشر مسك...، وعبد القاهر لا ينظر إلى البيت من جهة ما فيه من تشبيهات، ولكن من جهة كونها معانٍ مستقلة.

(٤) يشبه صورة مركبة من حركة السيوف البراقة التي تعلو وتهبط وسط ظلام الغبار المثار بصورة مركبة من حركة الكواكب المضيئة التي تهاوت، فاستطالت واختلفت جهات حركاتها في ظلمة الليل.

والشاهد: أن المعنى لا يتم إلا بالمشبه به الذي وقع خبرًا في نهاية البيت «ليل تهاوي كواكبه».

وقول امرئ القيس:

كـــأن قلـــوب الطـــير رطبًـــا ويابسًـــا لـدى وكْرِهـا العُنَّابُ والحشفُ البالي(١)

وقول زياد:

وإنـــا ومـــا تَلْقـــي لنـــا إن هجوتنـــا لكـالبحر مهـما يُلْـقَ في البحـرِ يَغْـرَقِ(٢)

كان له مزية على قول الفرزدق فيما ذكرنا؛ لأنك تجد في صدر بيت الفرزدق جملة تؤدي معنى، وإن لم يكن معنى يصح أن يقال: إنه معنى فلان، ولا تجد في صدر هذه الأبيات ما يصح أن يعد جملة تؤدي معنى، فضلاً عن أن تؤدي معنى يقال: إنه معنى فلان(٣)؛ ذاك لأن قوله: «كأن مثار النقع» إلى «وأسيافنا» جزء واحد، و«ليل تهاوي كواكبه» بجملته الجزء الذي ما لم تأت به لم تكن قد أتيت بكلام.

وهكذا سبيل البيتين الآخرين، فقوله: «كأن قلوب الطير رطبًا ويابسًا لدي وكرها» جزء، وقوله: «العناب والحشف البالي»، الجزء الثاني وقوله: «إنا وما تلقي لنا إن هجوتنا» جزء، وقوله: «لكالبحر» الجزء الثاني(٤)، وقوله: «مهما تلق في البحر يغرق»، وإن كان جملة مستأنفة ليس لها في الظاهر تعلق بقوله: «لكالبحر»، فإنها لما كانت مبيِّنة لحال هذا التشبيه

---

(١) يصف مهارة طائر العقاب في الصيد حتى ترى آثار ضحاياه: قلوب طير متناثرة حول عشه، فمنها الرطب الحديث عهد بصيد، ومنها اليابس البعيد عهد بصيد، فالأول يُشْبه العناب، والثاني يشبه الحشف البالي، والشاهد: أن المعنى لا يتم إلا بالمشبه به في نهاية البيت.

(٢) أي: حالنا معك في تحملنا لأذاك وصبرنا عليك كالبحر الذي يبتلع كل ما يلقى فيه، وعلى ذلك فإن هذه الأبيات يجمع بينها أن المعنى لا يتم إلا بالمشبه به الذي وقع خبرًا في نهاية البيت أو قرب النهاية، وأن المشبه الذي امتد بما بني عليه لا يكفيه ما بني عليه، وإنما يظل في انتظار المشبه به الذي يقع نهاية البيت.

(٣) أي أنك تجد في صدر بيت الفرزدق قوله: «وما حملت أم امرئ»، وهو معنى تام، لكنه ليس ما قصده الفرزدق؛ لأن ما قصده لا يتصور إلا مع نهاية البيت.

(٤) حاصل هذا أن تلك الأبيات الثلاثة لها مزية على بيت الفرزدق هي شدة الاتصال؛ لأن في صدر بيت الفرزدق جملة تؤدي معنى، ولو لم يكن هو غرض الشاعر، لكن صدور هذه الأبيات تنتظر أعجازها لتتمم معانيها، وهذا أدعى لشدة اتصال الأعجاز بالصدور، وهذا عند عبد القاهر من النمط العالي والباب الأعظم الذي يتحد فيه أجزاء النظم.

ومع أن المتعلقات المبنية على الجملة الأساس تؤدي إلى معنى جديد لا تؤديه الجملة الأساس وحدها، وتؤدي إلى تماسك البناء، فإن ذلك البناء يكون أقوى تماسكًا فيما لو كان عجز البيت هو المتمم للمعنى كما في الأبيات الثلاثة.

صارت كأنها متعلقة بهذا التشبيه، وجَرَى مجرى أن تقول: «لكالبحر في أنه لا يلقي فيه شيء إلا غرق».

فصل من
الخبر وما يتحقق به الإسناد

وإذا ثبت أن الجملة إذا بني عليها حصل منها ومن الذي بني عليها في الكثير معنى يجب فيه أن ينسب إلى واحد مخصوص، فإن ذلك لا محالة أن يكون الخبر في نفسه معنى هو غير المخبر به والمخبر عنه، ذاك لعلمنا باستحالة أن يكون للمعنى المخبر به نسبة إلى المخبر، وأن يكون المستنبط والمستخرج والمستعان على تصويره بالفكر.

فليس يشك عاقل أنه محال أن يكون للحمل في قوله: «وما حملت أم امرئ في ضلوعها» نسبة إلى الفرزدق، وأن يكون الفكر منه كان فيه نفسه، وأن يكون معناه الذي قيل: إنه استنبطه واستخرجه وغاص عليه، وهكذا السبيل أبدًا، لا يتصور أن يكون للمعنى المخبر به نسبة إلى الشاعر، وأن يبلغ من أمره أن يصير خاصًّا به، فاعرفه[1].

ومن الدليل القاطع فيه ما بيَّناه في الكناية والاستعارة والتمثيل وشرحناه، من شأن هذه الأجناس أن توجب الحسن والمزية، وأن المعاني تتصور من أجلها بالصور المختلفة، وأن العلم بإيجابها ذلك ثابتٌ في العقول، ومركوز في غرائز النفوس، وبيَّنا كذلك أنه محال أن تكون المزايا التي تحدث بها حادثة في المعنى المخبر به المثبت أو المنفي، لعلمنا باستحالة أن تكون المزية التي تجدها لقولنا: «هو طويل النجاد» على قولنا: «طويل القامة» في الطول[2]، والتي تجدها لقولنا: «هو كثير رماد القدر» على قولنا: «هو كثير القرى والضيافة» في كثرة

---

(١) حاصل هذا أن معاني المفردات «كالمخبر به والمخبر عنه» من وضع اللغة، وليست من أوضاع المتكلمين، وأن الذي يضعه المتكلم هو الإثبات وما يبنى عليه، ويريد الشيخ من هذا أنه لا مزية للمفردات؛ لأنها من وضع اللغة، وهي متاح لكل متكلم، وإنما تكون المزية للإثبات الذي ينسب للمتكلم، وتختلف طريقته من متكلم لآخر، ثم يستدل على هذا بالكناية والاستعارة والتمثيل؛ لأنها تتناول المعاني في صور مختلفة تتيح إبراز المزايا والفروق، وهي تنسب إلى قدرات المتكلمين، ولا يمكن أن تكون مزاياها في معانيها المفردة أو المجردة.

(٢) «في الطول» جار ومجرور متعلق بـ«تكون»، أي: محال أن تكون المزية في الطول، ولكن في إثبات الطول له بواسطة الكناية.

القرى، وإذا كان ذلك محالاً ثبت أن المزية والحسن يكونان في إثبات ما يراد أن يوصف به المذكور والإخبار به عنه، وإذا ثبت ذلك ثبت أن الإثبات معنى(١) لأن حصول المزية والحسن فيما ليس بمعنى محال(٢).

* * *

(١) أي: معنى تام.
(٢) هذا يعني أن محور حديث الشيخ هنا هو الإثبات؛ لأنه أساس النظم الذي يرد الإعجاز إليه.
وهناك فصل تالٍ -في بضع صفحات- في الخبر وما يتحقق به الإسناد، [راجع: دلائل الإعجاز بتعليق محمود شاكر من ٥٣٩ :٥٤٥]، وهو لا يزيد عن كونه تكرار لما سبق، وفي إثباته عبث، وقد نبَّه الشيخ محمود شاكر إلى ذلك التكرار، وذكر أنه لا ضير من إثباته كما أثبته رشيد رضا، وهذا الفصل المكرر أكثره ليس موجودًا في المخطوطة (ج) كما ذكر محمود شاكر ص(٥٣٨)، ويبدو أنه زيادات النسخ الأخرى أو أن صاحب النسخة (ج) تركه لما لاحظه من تكرار، وأنه لا يضيف شيئًا.

إدراك البلاغة بالذوق وإحساس النفس[١]

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أنك لن ترى عجبًا أعجب من الذي عليه الناس في أمر النظم، وذلك أنه ما من أحد له أدنى معرفة إلا وهو يعلم أن ها هنا نظمًا أحسن من نظم، ثم نراهم إذا أنت أردت أن تبصِّرهم ذلك تَسْدَر أعينهم[٢]، وتضل عنهم أفهامهم، وسبب ذلك أنهم أول شيء عدموا العلم به نفسه[٣]، من حيث حسبوه شيئًا غير توخي معاني النحو، وجعلوه يكون في الألفاظ دون المعاني، فأنت تلقي الجهد حتى تميلهم عن رأيهم؛ لأنك تعالج مرضًا مزمنًا وداءً متمكنًا، ثم إذا أنت قُدتهم بالخزائم[٤] إلى الاعتراف بأن لا معنى له غير توخي معاني النحو، عرض لهم من بعد خاطر يدهشهم حتى يكادوا يعودون إلى رأس أمرهم، وذلك أنهم يروننا ندعي المزية والحسن لنظم كلام من غير أن يكون فيه من معاني النحو شيء يتصور أن يتفاضل الناس في العلم به، ويروننا لا نستطيع أن نضع اليد من معاني النحو ووجوهه على شيء نزعم أن من شأن هذا أن يوجب المزية لكل كلام يكون فيه، بل يروننا ندعي المزية لكل ما ندعيها له من معاني النحو ووجوهه وفروقه في موضع دون موضع، وفي كلام دون كلام، وفي الأقل دون الأكثر، وفي الواحد من الألف، فإذا رأوا الأمر كذلك، دخلتهم الشبهة وقالوا: كيف يصير المعروف مجهولاً؟ ومن أين يتصور أن يكون للشيء في كلام مزية عليه في كلام آخر بعد أن تكون حقيقته فيهما حقيقة واحدة؟[٥]

---

(١) سيأتي في هذا الفصل من كلام الشيخ ما يدل على أنه قصد بهذا العنوان أن خصائص البلاغة المعجزة التي تكمن في نظم القرآن إنما تدرك بالذوق وإحساس النفس؛ لأن هذه الخصائص أمور خفية ومعانٍ روحانية تحتاج من السامع إلى ذوق حساس وفطنة تساعده على التقاط تلك الخصائص، وقد أفاد السكاكي من هذا الفصل إفادة إجمالية حين ردَّ إدراك الإعجاز إلى الذوق وليس غيره.

(٢) سَدِرَ بصره يسدَر سدرًا: تحيَّر فلم يكد يبصر.

(٣) أي: عدموا فهم النظم، فكيف يفهمون أن نظمًا يتميز عن نظم إذا كان مفهوم النظم نفسه غائمًا في عقولهم.

(٤) أي: حملتهم على الاعتراف، وأصل الخزائم: جمع خِزامة وهي حلقة من شعر تجعل في أنف البعير ليشد بها الزمام حتى ينقاد.

(٥) حاصل هذا أن الذين يشككون في مرجع المزية إلى معاني النحو يحتجون بأن ادعاء المزية في شيء من هذه المعاني لا يطرد فيه، فالمزية لا تطرد في كل تقديم مثلاً أو في كل تنكير، وهو احتجاج يدل على عدم =

فإذا رأوا التنكير يكون فيما لا يحصى من المواضع ثم لا يقتضي فضلاً، ولا يوجب مزية اتهمونا في دعوانا ما ادعيناه لتنكير الحياة في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة:١٧٩] من أن له حسنًا ومزيةً، وأن فيه بلاغة عجيبة[١]، وظنوه وهمًا منا وتخيلاً.

[مزايا النظم أمور خفية ومعانٍ روحانية تستلزم ذوقًا حساسًا]

ولسنا نستطيع في كشف الشبهة في هذا عنهم، وتصوير الذي هو الحق عندهم ما استطعناه في نفس النظم؛ لأنا ملكنا في ذلك أن نضطرهم إلى أن يعلموا صحة ما نقول، وليس الأمر في هذا كذلك[٢]، فليس الداء فيه بالهين، ولا هو بحيث إذا رمت العلاج منه وجدت الإمكان فيه مع كل أحد مسعفًا، والسعي منجحًا؛ لأن المزايا التي تحتاج أن تعلمهم مكانها وتصور لهم شأنها أمور خفية ومعانٍ روحانية أنت لا تستطيع أن تنبّه السامع لها، وتحدث له علمًا بها حتى يكون مهيئًا لإدراكها، وتكون فيه طابعة قابلة لها، ويكون له ذوقٌ وقريحةٌ يجد لهما في نفسه إحساسًا بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيها المزية على الجملة، ومن إذا تصفح الكلام وتدبر الشعر فرّق بين موقع شيء منها وشيء، ومَن إذا أنشدته قوله:

لي منك ما للناس كلِّهمُ نَظَرٌ وتسليمٌ على الطّرُقِ[٣]

= معرفة بخصوصية السياقات، وأن التقديم قد يكون له مزية في سياق ولا تكون له في سياق آخر، وكذلك التنكير.

(١) تنكير «حياة» في هذه الآية فيه ما فيه من التفخيم والتعظيم من شأن تلك الحياة، وأنها حياة آمنه مطمئنة، وهذه المزية مرتبطة باستعمال هذه الكلمة في معنى معين وسياق خاص، وأنه ليس من اللازم أن نجد نفس المزية في كلِّ تنكير حتى يتعلق من تعلق بعدم اطراد تلك المزية.

(٢) هذا الكلام يعني أمرين:
الأول: ثقة الشيخ فيما قاله قبل في النظم ووجوهه ومعانيه وفروقه، وأنه قد ذكر في ذلك الأدلة والبراهين التي لا ترد، والتي ألجأتهم إلى العلم بصحة ما يقول.
الثاني: أنه ليس الأمر كذلك فيما يتعلق بمزايا النظم التي يرد إليها الإعجاز؛ لأن تلك المزايا تتعلق بأمور خفية ومعانٍ روحانية تستلزم ذوقًا حساسًا، وطبيعة قابلة لإدراك هذه المزايا، وفي هذا تعريض بافتقاد الذين وقعت لهم الشبهة إلى ذلك الذوق وتلك الطبيعة القابلة، وأن الصعوبة تكمن في أنهم غير مهيئين لإدراك تلك المزايا، والشيخ لا يقصد بالمزايا هنا ظاهر معاني النص، وإلا فماذا يعني بالأمور الخفية والمعاني الروحانية سوى ثمرات الخصوصيات التي يدركها أولو الألباب.

(٣) البيت في معجم الشعراء -لأبي عمارة المكي- طبعة ثانية بالمكتبة العلمية، بيروت، وهو زفرة متحسِّر لأنه -على حبه لتلك المرأة- يرى نفسه كسائر الناس لا يحظى منها بشيء سوى نظر وتسليم، وسياق الصورة الكلية هو الذي ينبِّه لقيمة التنكير والحذف في هاتين الكلمتين، يقول الشاعر: =

وقول البحتري:

وسأستقِلّ لك الدموعَ صبابةً ... ولو انَّ دجلةً لِي عليك دموع(١)

وقوله:

رأتْ فلتاتِ الشيْبِ فابتسمتْ لها ... وقالت: نجومٌ لو طَلَعْنَ بأَسْعُد(٢)

وقول أبي نواس:

= يا مَن بدائع حُسن صورتِهِ ... تَثني إليه أعِنّةَ الحَدَقِ

لي منك ما للناس كُلهم ... نظرٌ وتسليمٌ على الطرقِ

لكنهم سعدوا بأمنهم ... وشقيت حين أراك بالفَرَقِ

سَلموا من البلوى ولي كبد ... حَرَّى ودمعة هائمٍ مَلِقِ

فهذه الأبيات تعكس تجربة صادقة لمحب صامت يتلظى بحب من لا يعلم بحبه شيئًا، ورغم الحسن البديع الذي يثني إليه كل العيون، فإن الشاعر كان يتمنى أن يكون له شيء يخصه يخفف لوعته. وجو الأبيات المتحسر يدل على ما في تنكير «نظر وتسليم» من التقليل، فإنه نظر خاطف لا يروي ظمأه، وتسليم عابر لا يحصل منه على شيء، ناهيك عن الحذف وتقديره: نظر إليك وتسليم عليك، وهو حذف يقوِّي الإحساس بسرعة النظر والتسليم، ووراء ذلك ما وراءه من الحسرة واللوعة؛ لأنه يهيم بمن لا يعبأ به ولا يعلم عنه شيئًا، وهذا المعنى النفسي الخفي وراء مزايا النظم هو ما قصده عبد القاهر بالأمور الخفية والمعاني الروحانية والتي كانت غايته من تعليل المزايا.

(١) هذا من الرثاء الصادق الذي يرى الشاعر فيه دموعه قليلة بالقياس إلى حزنه العظيم، والمعنى أنه سيظل يستقل تلك الدموع، ولو كان له منها مثل مياه دجلة؛ لأن المرثي جدير بالوفاء، ويرى الشيخ أن قوله: «لي عليك دموع» يشبه السحر، وأن ذلك من أجل تقديم «لي» على «عليك»، ثم تنكير الدموع، وربما تلمح المزية عند التحول بـ«لو» من الشرطية إلى التمني، كأنه بعد أن ذكر قلة الدموع تمنى أن يكون له منها مثل مياه دجلة ليزرفها وفاءً بحق المرثي وتخفيفًا من ثقل الأحزان، وحينئذٍ يكون تقديم «لي» ليجاور دجلة، ويكون فيه دلالة على صدق اللهفة لما يتمناه، ويكون في تنكير دموع دلالة على الكثرة الكاثرة التي تفي بوفائه، وتخفف عن معاناته، وعلى ذلك فالأمور الخفية والمعاني الروحانية هي معانٍ نفسية وراء المزايا.

(٢) فلتات الشباب: أول ما يسرع من الشيب، أسعد: جمع سعد، مثل سقف وأسقف، والسعد كناية عن الشباب، والباء للمصاحبة والاقتران، أي: لو اقترن طلوع تلك النجوم -أي: ظهور تلك الشعرات البيض- بجمال الشباب وقوته، فهذا التمني يعكس الإحساس بالتباين بين تألق فلتات الشيب «نجوم» وأفول الشباب وقوته، ولا شكَّ أن الجمع بين جمال تلك الشعرات البيض وجوهر الشباب وقوته أمر عزيز، ولهذا تمنته بـ«لو» الدالة على الحسرة والزفرة، ولعل هذا المعنى النفس مرتبط باستعارة نجوم وتنكيره ومرتبط بذلك التمني، ولعل هذا هو مراد عبد القاهر من رد المزايا إلى أمور خفية ومعانٍ روحانية.

ركبٌ تساقَوا على الأكوار بينهَمُ كأسَ الكرى فانتشى المسقيُّ والساقي
كأن أعناقهم والنوم واضِعُها على المناكب لم تُعْمد بأعناقِ[(١)]

وقوله:

يا صاحبيَّ عصَيْتُ مُصْطَبحا وغدوتُ للذّات مطّرحا
فتزوَّدوا مني محادثةً حَذَرُ العصا لم يُبْقِ لي مَرحَا[(٢)]

وقول إسماعيل بن يسار:

حتى إذا الصبح بَدَا ضوؤه وغابتِ الجوزاءُ والمِرْزَمُ
خرجتُ والوطءُ خفيٌّ كما ينساب من مَكْمَنِهِ الأرقمُ[(٣)]

أنِقَ لها[(٤)]، وأخذته الأريحية عندها، وعرف لطف موقع الحذف والتنكير في قوله: «نظر وتسليم على الطرق».

---

(١) هذه الصورة مظللة بالإيحاءات النفسية، ففيها طول سفر وسهر وتعب، وقد قاوموا الكرى -النعاس- بتجاذب أطراف الحديث، وهم يعتلون ظهور المطايا حتى غلبهم النوم وغالوا فيه، فاستلقت أعناقهم على المناكب حتى لا ترى لهم أعناقًا من شدة الاسترخاء، وهي صورة تبعث على أحاسيس ممتزجة من الشفقة والارتياح والاندهاش مع طول التأمل وفي البيت الأول صور النوم بالخمر ورمز له بالكأس الذي يدور بينهم، وهناك مناسبة شديدة بين النوم والخمر وفي الانتشاء سكرة تعكس حلاوة النوم بعد التعب والتشبية في البيت الثاني فيه خيال طريف لشدة استلقاء الرءوس على المناكب وكأنها لم تتصل بأعناق.

(٢) البيت الأول كناية عن استغراق اللذات له سائر أوقاته، والحسن كله في الشطر الأخير، وفيه صورة مبتكرة هي «جذر العصا» كناية عن الشيخوخة، فهو يحذرها لارتباطها بالضعف والحاجة للاستعانة بالعصا، وإسنادها إلى جملة «لم يبق لي مرحًا» يومئ إلى معنى نفسي إنساني هو أن حذر الشيخوخة أو الإحساس بقربها يعكر صفو اللذات، لاسيما وقد جسد تلك المرحلة بمظهرها المؤلم وهو الاستعانة بالعصا.

(٣) من عادة الشعراء عندما يذكرون غدوهم من عند الأحبة مع طلوع الصبح أن يجتهدوا في وصف التخفي عن أعين الرقباء، وقد نجح ابن يسار في تشبيه تسلله وحركة أقدامه المستخفية بانسياب الأرقم من مكمنه، ولك أن تتخيل الحية وهي تنساب من مكمنها في خفة وخفية، وذلك التشبيه ينبئ بعدم الشعور بالرضا من فعلاته ونزواته كما يدل عليه تخير الأرقم.
ومثل هذه الظلال النفسية الكامنة وراء صور المعاني وبنائها هي من المزايا التي ذكر عبد القاهر أنها أمور خفية ومعانٍ روحانية، وهي أمور لا تلحظ إلا عندما يسرح الإنسان بخياله، ويتروى ويتأمل فيها وراء الصور وكيفيات النظم.

(٤) «أنق لها»: تعجب واستحسن، ويقصد بذلك ما سبق من الشواهد.

وما في قول البحتري: «لي عليك دموع» من شبه السِّحر، وأن ذلك من أجل تقديم «لي» على «عليك»، ثم تنكير «الدموع»، وعرف كذلك شرف قوله:

وقالت: نجومٌ لو طلعن بأسعد(١)

وعلو طبقته، ودقة صنعته.

[أهمية الذوق للمبدع والناقد معًا]

والبلاء والداء العَياء أن هذا الإحساس(٢) قليل في الناس حتى إنه ليكون أن يقع للرجل الشيء من هذه الفروق والوجوه في شعر يقوله أو رسالة يكتبها الموقع الحسن، ثم لا يعلم أنه قد أحسن(٣)، فأما الجهل بمكان الإساءة فلا تعدمه، فلست تملك إذًا من أمرك شيئًا حتى تظفر بمن له طبعٌ إذا قدحته وَرِي، وقلبٌ إذا أَرَيْتَهُ رأى، فأما وصاحبك من لا يرى ما تُرِيه، ولا يهتدي للذي تهديه، فأنت رامٍ من غير مرمى، ومُعَنٍّ نفسك من غير جدوى، وكما لا تقيم الشعر في نفس من لا ذوق له، كذلك لا تُفهِم هذا الشأن من لم يُؤت الآلة التي بها يفهم(٤)، إلا أنه إنما يكون البلاء إذا ظنَّ العادم لها أنه أوتيها، وأنه ممن يكمل للحكم، ويصحُّ منه القضاء، فجعل يقول القول لو علم غِبَّه لاستحيى منه، فأما الذي يحسن بالنقص من نفسه، ويعلم أنه قد عدم علمًا قد أوتيه من سواه، فأنت منه في راحة، وهو رجل عاقل قد حماه عقله أن يعدو طوره، وأن يتكلف ما ليس بأهل له.

---

(١) راجع: تحليل هذه الأشياء في الصفحة السابقة والتي قبلها.

(٢) يقصد الذوق والإحساس الذي يدرك به جوهر الشعر ولمحاته الخفية وراء الظاهر من صوره ونظمه، وذلك الذوق لا يمكن ضبطه، ولا يمكن تقنينه، ولكنه هبة يمنحها الله لمن يشاء كموهبة الشعر والإبداع، لذلك كان الناقد البصير الذي يملك ذلك الإحساس مبدعًا كالشاعر، ومن اليسير عليه أن يتقمص تجربة الشاعر، وأن يستبطن أحاسيسه ولمحاته الخفية.

(٣) يعني هذه اللمحات الخفية والمعاني الروحانية التي تلمح من وراء الصور والنظم قليلة؛ لأنها ليس لها قانون ولا هي مكتسبة، فلا تأتي بالتعليم، ولكنها ثمرة إحساس وثمرة طبع مغروس، وهذا سبب قلتها، ومن سماتها أن الكاتب أو الشاعر يأتي بمثل هذه اللمحات وهو لا يعلم أنه أتى بها ولا يعلم أنه قد أحسن؛ لأنها ليست نتيجة صنعة مكتسبة يعمد إليها الشاعر، ثم يأتي الناقد البصير، فتستوقفه مثل هذه اللمحات، وعلى العكس من هذا قد يقع في الشعر مغمز فلا ينتبه الناقد إليه إلا إذا كان ذا حس بصير، وستأتي شواهد تدل على هذا.

(٤) يعني كما لا يكون الشاعر شاعرًا إلا بموهبة وذوق مطبوع، فإن الناقد كذلك لا يكون ناقدًا إلا بالآلة التي بها يفهم الشعر ويتذوقه، ويقصد بالآلة: الطبع المدرب المصقول بطول الممارسة والمدارسة.

وإذا كانت العلوم التي لها أصول معروفة، وقوانين مضبوطة قد اشترك الناس في العلم بها، واتفقوا على أن البناء عليها إذا أخطأ فيها المخطئ ثم أعجب برأيه لم تستطع رده عن هواه، وصرفه عن الرأي الذي رآه إلا بعد الجهد، وإلا بعد أن يكون حصيفًا عاقلاً ثبتًا إذا نبِّه انتبه، وإذا قيل: إن عليك بقية من النظر وقف وأصغى، وخشي أن يكون قد غُرَّ، فاحتاط باستماع ما يقال له، وأنف من أن يَلَجَّ من غير بينة، ويستطيل بغير حجة، وكان من هذا وصفه يعز ويقل. فكيف بأن ترد الناس عن رأيهم في هذا الشأن وأَصْلُك الذي تردهم إليه، وتعول في محاجتهم عليه استشهاد القرائح، وسَبْرُ النفوس وفَلْيُها، وما يعرض فيها من الأريحية عندما تسمع، وكان ذلك الذي يفتح لك سمعهم، ويكشف الغطاء عن أعينهم، ويصرف إليك أوجههم[١]، وهم لا يضعون أنفسهم موضع من يرى الرأي ويُفتي ويقضي إلا وعندهم أنهم ممن صفت قريحته وصحَّ ذوقه، وتمت أداته[٢]. فإذا قلت لهم: «إنكم قد أتيتم من أنفسكم»[٣] ردوا عليك مثله وقالوا: «لا، بل قرائحنا أصح، ونظرنا أصدق، وحِسُّنا أذكى، وإنما الآفة فيكم؛ لأنكم خيَّلْتُم إلى أنفسكم أمورًا لا حاصل لها، وأوهمكم الهوى والميل أن توجبوا لأحد النظمين المتساويين فضلاً على الآخر من غير أن يكون ذلك الفضل معقولاً»، فتبقى في أيديهم حسيرًا لا تملك غير التعجب[٤]، فليس الكلام إذن بمغنٍ عنك، ولا القول بنافع، ولا الحجة مسموعة حتى تجد من فيه عون لك على نفسه[٥]، ومن إذا أبى عليك أبى ذاك طبعه فرده إليك، وفتح سمعه لك، ورفع الحجاب بينك وبينه، وأخذ به إلى حيث أنت، وصرف ناظره

(١) حاصل هذا أن العلوم التي لها أصول معروفة وقواعد ثابتة إذا أخطأ فيها مخطئ مهما كان متعصبًا، فإنه يمكن تنبيهه إلى خطئه، والاحتكام إلى عقله في معرفة تلك الأصول، لكن أمر الشعر مختلف لاعتماد المزايا فيه على الأريحية والإحساس والذوق، وهي أمور لا يملكها كل الناس، وليس لها مقياس، ومن الصعب أن تقنع من يفتقد هذا الإحساس بشيء في الشعر أنت تراه وتعتمد فيه على ذوق وبصيرة وأريحية.

(٢) أي أنهم يضعون أنفسهم موضع القادر على فهم الشعر وتذوقه وامتلاك أدواته، وهم لا يملكون شيئًا من ذلك.

(٣) أي: أسأتم لأنفسكم؛ حيث وضعتموها في غير موضعها.

(٤) أي أنهم لم يكتفوا بأن يدعوا ما ليس في وسعهم، ولكن تمادوا في الضلال برمي أهل العلم بالشعر بأن الآفة كانت منهم حيث يُخيّل لهم في الشعر أشياء ليست فيه فيما يتعلق بتميز شعر عن شعر من جهة النظم.

(٥) أي: لا فائدة مع المتعصب حتى يعينك على نفسه بأن تكون لديه بذروة إحساس ترده إلى رشده، فيعترف من بعد الإباء بالصواب.

إلى الجهة التي إليها أومأت، فاستبدل بالنِّفار أُنسًا، وأراك من بعد الإباء قبولاً.

[أمور قد تخفى على الناقد]

ولم يكن الأمر على هذه الجملة إلا لأنه ليس في أصناف العلوم الخفية والأمور الغامضة الدقيقة أعجب طريقًا في الخفاء من هذا، وإنك لتتعب في الشيء نفسك وتكد فيه فكرك، وتجهد فيه كل جهدك، حتى إذا قلت قد قتلته علمًا، وأحكمته فهمًا، كنت بالذي لا يزال يتراءى لك فيه شبهة، ويعرض فيه من شك، كما قال أبو نواس:

ألا لا أَرَى مثل امترائي في رَسْم تَغصُّ به عيني ويَلفِظُه وَهمي[1]
أَتَتْ صُوَرُ الأشياء بيني وبينه فظنِّي كلا ظنٌّ وعِلمي كلا علْمِ

[أخطاء خفية في النظم]

وإنك لتنظر في البيت دهرًا طويلاً وتفسره، ولا ترى أن فيه شيئًا لم تعلمه، ثم يبدو لك فيه أمر خفي لم تكن قد علمته، مثال ذلك بيت المتنبي:

عَجَبًا له حَفِظَ العِنان بأَنْمُلٍ ما حِفْظُها الأشياءَ مِن عاداتها[2]

مضى الدهر الطويل ونحن نقرؤه، فلا ننكر منه شيئًا، ولا يقع لنا أن فيه خطأ، ثم بَانَ بِأَخَرَةٍ أنه قد أخطأ، وذلك أنه كان ينبغي أن يقول: «ما حفظ الأشياء من عاداتها»، فيضيف المصدر إلى المفعول، فلا يذكر الفاعل، ذاك لأن المعنى على أنه ينفي الحفظ عن أنامله جملة،

---

(١) يعني أنه لا يشك في شيء مثل شكه في الأطلال وآثار الديار، فعينه تمتلئ بها، وفكره يلفظها وكأنه يراها ولا يراها في آن لاسيما وأن صورًا أخرى حالت بينه وبين تلك الرسوم، وهذا ينسجم مع قوله:

صفة الطلول بلاغة القدم فاجعل صفاتك لابنة الكرم

وقدا استشهد به الشيخ على أن أمر الذوق عجيب ودقيق، فكم من الشعر تجهد فيه فكرك حتى تظن أنك قد أحطت به علمًا، ثم تعرض لك فيه شبهة، فتعود من حيث بدأت، وكأنك تعلم الشيء ولا تعلمه.

(٢) كنى عن شجاعة الممدوح وكرمه بإثبات الحفظ ونفيه، فالأنامل التي تحفظ عنان الخيل في ميادين القتال -ليس من عاداتها حفظ الأشياء في مواطن الجود، ولم يقصد الشيخ إثبات خطأ للمتنبي، ولكن قصد أن أمر الذوق عجيب، وأنه كالإلهام الذي لا يتأتى في كل وقت، فكم من خطأ ظنَّ طول الدهر أنه صواب، ثم هداه الذوق فجأة إليه، فتمام المدح بالجود كان يقتضي إضافة الحفظ للأشياء، وحذف الفاعل «الضمير المتصل»؛ لأن الإضافة إليه تثبت للأنامل حفظًا ما ليس من عاداتها، ولعل دقة المعنى وحسن التصرف فيه هو الذي صرف ناقدًا كبيرًا كعبد القاهر عن التنبه لذلك الخطأ دهرًا طويلاً.

وأنه يزعم أنه لا يكون منها أصلاً، وإضافته الحفظ إلى ضميرها في قوله: «ما حفظها الأشياء» يقتضي أن يكون قد أثبت لها حفظًا، ونظير هذا أنك تقول: «ليس الخروج في مثل هذا الوقت من عادتي»، ولا تقول: «ليس خروجي في مثل هذا الوقت من عادتي»، وكذلك تقول: «ليس ذم الناس من شأني»، ولا تقول: «ليس ذمي الناس من شأني»؛ لأن ذلك يوجب إثبات الذم ووجوده منك، ولا يصح قياس المصدر على الفعل، أعني أنه لا ينبغي أن يظن أنه كما يجوز أن يقال: «ما من عاداتها أن تحفظ الأشياء»(١)، كذلك ينبغي أن يجوز ما من عاداتها حفظها الأشياء، ذاك أن إضافة المصدر إلى الفاعل يقتضي وجوده، وأنه قد كان منه، يبيِّن ذلك أنك تقول: «أمرت زيدًا بأن يخرج غدًا»، ولا تقول: «أمرته بخروجه غدًا».

[اعتقاد الصواب فيما خطؤه خفي]

ومما فيه خطأ وهو في غاية الخفاء قوله:

ولا تَشَكَّ إلى خَلْقٍ فَتُشْمِته ... شكوى الجريح إلى الغِربان والرَّخَمِ(٢)

وذلك أنك إذا قلت: «لا تضجر ضجر زيد» كنت قد جعلت زيدًا يضجر ضربًا من الضجر، مثل أن تجعله يفرط فيه أو يسرع إليه، هذا هو موجب العرف، ثم إن لم تعتبر خصوص وصف، فلا أقل من أن تجعل الضجر على الجملة من عادته، وأن تجعله قد كان منه، وإذا كان كذلك اقتضى قوله:

شكوى الجريح إلى الغربان والرخم

---

(١) يعني أنه لا يجوز قياس «ما من عاداتها حفظها الأشياء» على «ما من عاداتها أن تحفظ الأشياء» في الجواز؛ لأن إضافة المصدر لفاعله «ضمير الأنامل» يقتضي إثبات حفظها الأشياء، وأن هذا ليس من عاداتها، أي أن حفظًا عارضًا للأشياء قد حدث، وكأنه يعتذر من شيء لم يقصده، ولكن تلك الإضافة تؤدي إليه.

(٢) أي: لا تتشك إلى أحد من الخلق؛ لأنك إن شكوت إلى أحد يشمتك ويعرف نقطة ضعفك فينال منك، فتكون حينئذٍ كالبعير الذي أطلع الغربان والرخم على جُرحه، فوقعوا عليه ينهشونه، والرخم: جمع رخمة، وهو طائر خبيث «المصباح».

وقد ذكر الشيخ أن في هذا البيت خطأ في غاية الخفاء؛ لأن وقوع المشبه به مصدرًا مبينًا للنوع يقتضي وقوعه كقوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ [النمل:٨٨]، فهناك مرور للسحاب قطعًا، هذا يقتضي في البيت أن يكون هناك جريح كانت منه شكوى إلى الغربان والرخم، وهو محال، وأرى جريان هذا المصدر على طريق الاستعارة التي يخيل فيها بعيرًا يشكو جرحه للغربان والرخم، والمعنى المقصود هنا يعود للمشبه، فيعني أن من تشكو إليه همك يجد منك فرصة ومطعنًا لينال منك، ولا يستبعد هذا في نوع من الناس فيه خبث ولؤم.

أن يكون ها هنا جريح قد عرف من حاله أن يكون له شكوى إلى الغربان والرخم، وذلك محال، وإنما العبارة الصحيحة في هذا أن يقال[١]: لا تشك إلى خلق، فإنك إن فعلت كان مثل ذلك مثل أن تصور في وهمك أن بعيرًا دَبِرًا[٢] كشف عن جرحه، ثم شكاه إلى الغربان والرخم.

[اعتقاد الخطأ فيما هو صواب]

ومن ذلك أنك ترى مِن العلماء مَن قد تأول في الشيء تأويلاً وقضى فيه بأمر، فتعتقده اتباعًا له[٣]، ولا ترتاب أنه على مع قضي وتأول، وتبقى على ذلك الاعتقاد الزمان الطويل، ثم يلوح لك ما تعلم به أن الأمر على خلاف ما قدر، ومثال ذلك أن أبا القاسم الآمدي ذكر بيت البحتري:

فصاغ ما صاغ من تِبْرٍ ومن وَرِقٍ وحاك ما حاك من وشْيٍ وديباج[٤]

ثم قال: «صوغُ الغيث وحوكه للنبات ليس باستعارة، بل هو حقيقة، ولذلك لا يقال: «هو صائغ»، ولا «كأنه صائغ»، وكذلك لا يقال: «هو حائك» و«كأنه حائك»، قال: «على أن لفظ «حائك» في غاية الركاكة إذا أخرج على ما أخرجه أبو تمام في قوله:

إذا الغيثُ غَادَى نَسجَهُ خلتَ أنه خَلَتْ حِقَبٌ حَرْسٌ له وهو حائك[٥]

---

(١) لعل الشيخ يقصد أن التأويل الصحيح لتلك العبارة أن تحمل على التمثيل بمعنى: لا تشك إلى خلق، فإنك إن شكوت كان مثلك مثل أن تتخيل بعيرًا يكشف عن جرحه، ويشكو للغربان والرخم، وفي شكوى الجريح للغربان استعارة في المشبه به أو الممثل به.

(٢) البعير الدَّبر هو الذي تقرَّح ظهره من كثرة الحمل عليه أو من القتب.

(٣) تعتقده: تعتقد صحته ثقة في قائله، وكان يقصد الآمدي كما سيتبيَّن، وفي هذا الكلام دليل على منزلة الآمدي عند عبد القاهر، وإن كان قد استدرك شيئًا عليه.

(٤) يصف أثر الغيث في ظهور النبات والأزهار والتي كان منها ما يشبه الذهب في صفرته، وما يشبه الفضة في بياضه وصفائه، ففي كل من التبر والورق استعارة تصريحية وبينهما تناسب وتناظر، وصياغة البيت «صاغ ما صاغ... وحاك ما حاك» تعكس الاندهاش بجمال وكثرة ما صاغ وما حاك، وقد ورد البيت في «أسرار البلاغة»، وعلل الشيخ هناك استبعاد الاستعارة في الصوغ، وفي الحوك بالنظر إلى أن التجوز إنما وقع في إسنادهما للغيث؛ لأن الفاعل الحقيقي هو القادر سبحانه، والغيث سبب، فأسند الفعل إلى سببه إسنادًا مجازيًا، فمن المستبعد أن نقول بالاستعارة؛ لأنها تعني تشبيه الغيث بالقادر سبحانه [راجع: أسرار البلاغة].

(٥) حِقَبٌ: جمع حقبة وهي المدة، وحرس: بمعنى دهر، أي أنه قال: خلت أزمنة، ثم استأنف بالمبالغة في المعنى نفسه، فقال: دهر مضى له وهو حائك، ومعنى البيت آتٍ.

قال: وهذا قبيح جدًّا.

والذي قال البحتري: «فحاك ما حاك» حسن مستعمل، والسبب في هذا الذي قاله[١]: أنه ذهب إلى أن غرض أبي تمام أن يقصد بخلت إلى الحوك، وأنه أراد أن يقول: «خلت الغيث حائكًا»، وذلك سهو منه؛ لأنه لم يقصد بخلت إلى ذلك، وإنما قصد أن يقول: إنه يظهر في غداة يوم من حوك الغيث ونسجه بالذي ترى العيون من بدائع الأنوار وغرائب الأزهار ما يتوهم معه أن الغيث كان في فعل ذلك وفي نسجه وحوكه حقبًا من الدهر، فالخيلولة واقعة على كون زمان الحوك حقبًا، لا على كون ما فعله الغيث حوكًا[٢]، فاعرفه.

[من اعتقاد الخطأ فيما هو صواب]

ومما يدخل في ذلك ما حكي عن الصاحب من أنه قال: «كان الأستاذ أبو الفضل يختار من شعر ابن الرومي وينقط عليه[٣]، قال: فدفع إليَّ القصيدة التي أولها:

«أتحت ضلوعي جمرةٌ تتوقَّد»

وقال: تأملها فتأملتها، فكان قد ترك خير بيت فيها وهو:

بِجَهْلٍ كجهل السيف والسيفُ مُنتضى وحلم كحلم السيف والسيفُ مُغْمَدُ[٤]

فقلت[٥]: لِمَ ترك الأستاذ هذا البيت؟ فقال: لعل القلم تجاوزه، قال[٦]: ثم رآني من بعد

---

(١) أي: قاله الآمدي في نقد بيت أبي تمام.

(٢) حاصل معنى البيت أن الغيث أول ما ينزل يتغير وجه الأرض ببدائع الأزهار والأنوار حتى يفعل في غداة ما يظن أنه استغرق في حوكه دهرًا طويلاً، فالبيت كناية عن سرعة ما يفعله الغيث، وقد ظنَّ الآمدي أن أبا تمام قصد: خلت الغيث حائكًا فحكم بالقبح عليه لما يتضمنه من تشبيه الغيث بالقادر سبحانه الذي ينبت النبات والأزهار، ولكن المعنى الذي قصده أبو تمام وغاب عن الآمدي: خلت زمان الحوك دهرًا.

(٣) الصاحب هو ابن عباد، وأبو الفضل هو ابن العميد، وينقط عليه: يضع نقطًا لتكون علامات على اختياره.

(٤) شبَّه اندفاع الممدوح في الحق بجهل السيف في حال سله وانتضائه، ثم شبَّه حلمه بحلم السيف في حال إغماده، أي أنه حلم القوي لا حلم الضعيف، ويعني هذا تشبيهه في كل أحواله بالسيف سوى أنه في حال اندفاعه يكون كالسيف المسلول، وفي حال حلمه يكون كالسيف المغمد، وقد جعل للسيف جهلاً وحلمًا ليتحد الطرفان في كلِّ تشبيه، وأن الممدوح والسيف سواء، ومن أجل هذا أعاد ذكر السيف في كلِّ تشبيه.

(٥) هذا من حكاية الصاحب بن عباد يخاطب ابن العميد.

(٦) القائل هو ابن عباد يتحدث عن ابن العميد بضمير الغيبة.

فاعتذر بعذر كان شرًّا من تركه، قال: إنها تركته لأنه أعاد السيف أربع مرات. قال الصاحب: لو لم يعده أربع مرات، فقال: بجهل كجهل السيف وهو منتضى، وحلم كحلم السيف وهو مغمد؛ لفسد البيت.

والأمر كما قال الصاحب، والسبب في ذلك أنك إذا حدثت عن اسم مضاف، ثم أردت أن تذكر المضاف إليه، فإن البلاغة تقتضي أن تذكره باسمه الظاهر ولا تضمره.

تفسير هذا أن الذي هو الحسن الجميل أن تقول: جاءني غلام زيد وزيد[١]، ويقبح أن تقول: «جاءني غلام زيد وهو»، ومن الشاهد في ذلك قول دعبل:

أضيافُ عِمْرانَ في خِصْب وفي سَعَةٍ ... وفي حِباءٍ وخيرٍ غيرِ ممنوعِ[٢]

وضيفُ عمرو وعمرٌو يسهران معًا ... عمرٌو لِبِطْنَتِه والضيفُ للجوعِ

وقول الآخر:

وإن طُرَّةٌ راقتك فانظر فربما ... أَمَرَّ مذاقُ العودِ والعودُ أخضرُ[٣]

وقول المتنبي:

بمن نَضْرِبُ الأمثال أم مَنْ نَقيسُهُ ... إليك وأهلُ الدهر دُونك والدَّهرُ[٤]

ليس يخفى على من له ذوق أنه لو أتى موضع الظاهر في ذلك كله بالضمير فقيل:

---

(١) لا أدري أي حسن وأي جمال في: «جاءني غلامُ زيدٍ وزيدٌ»، وإنما يقال: «جاءني زيدٌ وغلامه»، ولو جعل لـ«زيد» إسنادًا مستقلاً لكان للكلام مساغ كأن يقول: «جاءني غلامُ زيدٍ وزيدٌ مسافر» مثلاً.

(٢) هذه رواية الديوان، وفي الكامل للمبرد:

أضياف سالم في خَفْضٍ وفي دِعَةٍ ... وفي شراب ولحم غير ممنوع

[راجع: دلائل الإعجاز، تعليق: محمود شاكر]، والشاهد في البيت الثاني؛ حيث أعاد المضاف إليه باسمه لا بضميره، فهذا مقتضى البلاغة كما يذكر عبد القاهر.

(٣) الطُّرَّة في الأصل حاشية الثوب التي تصقله وتجمِّله، ثم أطلق على ما يجمل ناصية الجارية وهو هنا مستعار لكل صورة تجذب النظر، ومعنى البيت: عدم التعجل في الحكم على الظاهر، فربما كان ذلك الظاهر حسنًا والجوهر قبيحًا، وقد مثَّل لذلك بصورة العود الذي يروقك اخضراره، لكن مذاقه مُر. والشاهد أنه لما أعاد المضاف إليه «العود» أعاده باسمه لا بضميره، وهذا مقتضى البلاغة.

(٤) ينكر الشاعر وجود نظير للممدوح، وعلَّل لذلك بأن الدهر وأهل الدهر دون الممدوح، وهذه من المبالغات الفجة، وإنما استشهد الشيخ بـ«أهل الدهر دونك والدهر» لإعادة المضاف إليه باسمه لا بضميره.

«وضيف عمرو وهو يسهران معًا»، و«ربما أمر مذاق العود وهو أخضر»، و«أهل الدهر دونك وهو»؛ لَعُدِم حسنٌ ومزيةٌ لا خفاء بأمرهما، ليس لأن الشعر ينكسر، ولكن تنكره النفس[(١)].

[القياس على الأصل الذي ذكره الجاحظ]

والذي يوجبه التأمل أن يرد إلى الأصل الذي ذكره الجاحظ، من أن سائلاً سأل عن قول قيس بن خارجة: «عندي قِرى كل نازل، ورضا كل ساخط، وخطبةٌ من لَدُنْ تطلع الشمس إلى أن تغرب، آمر فيها بالتواصل، وأَنْهَى فيها عن التقاطع»، فقال[(٢)]: أليس الأمر بالصلة هو النهي عن التقاطع؟ قال: فقال أبو يعقوب: أما علمت أن الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والتكشيف»[(٣)]، وذكرت هناك أن هذا الذي ذكر[(٤)] من أن للتصريح عملاً لا يكون مثل ذلك العمل للكناية، كان لإعادة اللفظ في قوله تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء:١٠٥]، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ۞ اللهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ١-٢]، عملٌ[(٥)] لولاها لم يكن، وإذا كان هذا ثابتًا معلومًا؛ فهو حكم مسألتنا. ومن البيِّن الجلي في هذا

---

(١) الحقيقة أن ذكر الضمير بدل الاسم الظاهر يؤدي إلى انكسار الوزن، ويؤثر على إيقاع الشعر، ولكن إحساس النفس وإنكار الطبع يكون أقوى من جهة تغيير النظم، وما يترتب عليه من مجافاة الذوق وإنكار النفس والطبع، وإذا كانت البلاغة تقتضي إعادة المضاف إليه باسمه كما ذكر من قبل، فذلك لأن النفس تقبله والطبع يأنس إليه، وعلى ذلك فإن الارتباط بين البلاغة وبين قبول الطبع وارتياح النفس وثيق في مذهب عبد القاهر، ونحن لا ننسى قوله بعد أن شرَّق وغرَّب في التفريق بين التشبيه والاستعارة، قال: «وهذا أمر لطيف لا نتتصِفُ منه إلا باستعانة الطبع عليه».

(٢) «فقال» أي: ذلك السائل.

(٣) ذلك لأن قوله: «آمر فيها بالتواصل» يتضمن بالكناية والتعريض: النهي عن التقاطع، لكنه لا يعمل عمل الإفصاح عن هذا المعنى بعده في «وأنهى فيها عن التقاطع».

(٤) هذا كلام عبد القاهر، ويقصد ما ذكره أبو يعقوب من أن للتصريح عملاً لا يكون مثله في الكناية.

(٥) «عمل» اسم «كان»، أي: إذا كان للتصريح عمل وغرض لا يكون مثله في الكناية في قول ابن خارجة، فإن لإعادة اللفظ في الآيتين عملاً وأثرًا لا يكون من غير الإعادة.

وإذا تأملنا قوله تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ﴾ وجدنا معناه: أنزلناه من اللوح المحفوظ إلى جبريل عليه السلام دفعة واحدة «في ليلة القدر» متلبسًا بالحق، وهذا كناية عن كونه كلام الله القديم لكونه بالحق الذي هو اسم لله تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ أي: نزل بواسطة جبريل عليه السلام على محمد ﷺ متلبسًا بالحقِّ، وهذا كناية عن كونه محفوظًا لكونه بالحقِّ الخالص الذي ليس فيه شائبة من الباطل، فالنزول غير التنزيل، والحق الثاني غير الأول، وعلى ذلك فليس ثمة إعادة. أما الإعادة في سورة «الإخلاص»، فإنها تُشعر باستقلال كل معنى بذاته، فالله سبحانه هو الواحد والله سبحانه هو الصمد المقصود في كلِّ الحوائج، =

المعنى -وهو كبيت ابن الرومي سواءً؛ لأنه تشبيه مثله- بيت الحماسة:

شَـــــدَدْنا شَـــــدَّة الليــــث   غـــــدا والليـــــثُ غضـــــبانُ[(١)]

ومن الباب قول النابغة:

نَفْــسُ عِصَــامٍ ســوَّدتْ عِصَــامَا   وعلَّمتْــــهُ الكَـــرَّ والإقـــداما[(٢)]

لا يخفى على من له ذوق حسن هذا الإظهار، وأن له موقعًا في النفس وباعثًا للأريحية لا يكون إذا قيل: «نفس عصام سودته»، شيءٌ منه البتة.

* * *

تمَّ الكتاب في أواسط شهر ربيع الأول سنة ثمان وستين وخمسمائة. غفر الله لكاتبه ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات برحمته، إنه أرحم الراحمين وخير الغافرين.

* * *

= فالواحد الخالق مستغنٍ عن المخلوق، والمخلوق محتاج إلى الخالق، ثم إن كل صفة من هاتين الصفتين لا تكون إلا لله سبحانه.

(١) البيت للفند الزماني: شاعر جاهلي [شرح حماسة التبريزي (١/ ١٣)] راجع تعليق شاكر، وفيه إعادة المضاف إليه «الليث» باسمه لا بضميره، وهي طريقة عربية لها ما يقتضيها بلاغيًّا؛ لأن إعادته باسمه يزيد من الإحساس بالقوة والهيبة.

(٢) يلتقي هذا البيت مع ما سبقه في إعادة المضاف إليه باسمه لا بضميره، لكنه يختلف في وقوع الاسم المعاد في جملة فعلية متممة لمعنى المبتدأ قبلها «نفس عصام سوَّدت عصامًا» بخلاف ما سبق؛ إذ كانت الإعادة في جملة اسمية مستقلة كما في «والليث غضبان»، ولا يخفى الفرق على لبيب.

خاتمة الشرح

بتوفيق من الله تعالى وعونه تمَّ شرح «دلائل الإعجاز» في منتصف شهر رجب سنة تسع وعشرين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة (١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م)، وكنت قد بدأته في مدينة المنصورة إحدى محافظات مصر المحروسة، وانتهيت من كتابة مقدمته بعد الفراغ من الشرح في مكة المكرمة على مقربة من المسجد الحرام، وكنت أستلهم التوفيق من الله تعالى متفائلاً بهذا المقام الذي أنعم الله به عليَّ للمرة الثانية، ويكون ذلك الشرح لمصنف قصد به مؤلفه الشيخ عبد القاهر خدمة كتاب الله تعالى بوضع الأسس التي يتوسل بها لمعرفة خصائص النظم المعجز، وقصدت من شرحه تيسير فهمه وتقريب مراده لطلاب العلم، راجيًا منهم الدعاء بأن يرحمني ربي يوم أقف بين يديه يحاسبني على تفريطي وتقصيري في شكر نعمه التي لا تعد ولا تحصى، ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ [إبراهيم:٤١]، ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الأحقاف: ١٥].

وصلِّ اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلِّم.

تم مراجعته
محمد علي
غفر الله له
وللشارح محمد شادي

فهارس الكتاب

فهرس آيات القرآن العظيم

فهرس الحديث

فهرس الشعر

فهرس محتويات الكتاب





فهرس آيات القرآن العظيم

رقم الآية	السورة	الصفحة
	سورة الفرقان	
٢	﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لاَّ يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾	٢٠٥، ٢٠٩
٥	﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلا﴾	٢١٢
	سورة الشعراء	
١٦	﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولاَ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾	٤١٣
٢٣-٣١	﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾	٣٢٧
١١٧	﴿قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ﴾	٤١٧
١٣٠	﴿وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ﴾	٥٩٠
٢١٦	﴿فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾	٤١٣
٢٢٧	﴿إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللهَ كَثِيرًا﴾	٧٩
	سورة النمل	
١٧	﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾	٢١٢
	سورة القصص	
٢٣-٢٤	﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾	٢٤٠
٤٤-٤٥	﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الأَمْرَ وَمَا كُنتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ ۞ وَلَكِنَّا أَنشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾	٣٣٢، ٣٣٣
٦٦	﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الأَنبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لاَ يَتَسَاءَلُونَ﴾	٢١٤

الصفحة	السورة	رقم الآية
	سورة ص	
٤٨٠	﴿عَجِّل لَّنَا قِطَّنَا﴾	١٦
	سورة الزمر	
٢٣٣	﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾	٩
	سورة غافر	
٤١٣	﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ﴾	٦٦
٢٣٣	﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾	٦٨
	سورة الزخرف	
٤٥٤، ٤٥٥، ٥١٦	﴿وَجَعَلُوا الْمَلاَئِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾ ﴿أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾	١٩
١٩٧	﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾	٣٢
١٩٤	﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ﴾	٤٠
	سورة الدخان	
٤١١	﴿إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ ۞ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ ۞فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾	٥٠-٥٢
	سورة محمد	
٥٨٢	﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾	٤
	سورة ق	
٢٠، ٢١، ٤٤، ٣٩٣	﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾	٣٧
	سورة الذاريات	
٣٢٦	﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾	٢٤-٢٨

فهرس الحديث

فهرس الشعر

* * *

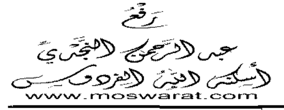
* * *

* * *

الألف المقصورة

صدور أبيات ذكر تمامها

ألست أبن الآلي سعدوا وسادوا	المتنبي	(الوافر)	٢٧٠
ألستم خير من ركب المطايا	جرير	»	٣٧٠
«لا أمتع العوذ بالفصال)	ابن هرمة	(المنسرح)	٣٥٥، ٤٠٢
ما كل ما يتمنى المرء يدركه	المتنبي	(بسيط)	٣٧١
نحن في المشتاة ندعو الجفلي	طرفة	(الرمل)	٢٠٩
وليس لسيفي في العظام بقية	جرير	(طويل)	٢٦٠، ٢٦٢
وما أنا وحدي قلت ذا الشعر كله	المتنبي	»	١٩٩
«يصيب ولا يدري»	أبو الأسود	»	٢٩١



محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

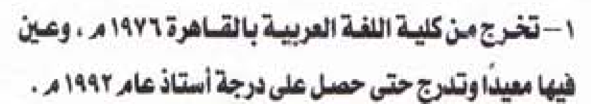
* * *


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com





تعريف بالمؤلف





١ - تخرج من كلية اللغة العربية بالقاهرة ١٩٧٦م ، وعين فيها معيدًا وتدرج حتى حصل على درجة أستاذ عام ١٩٩٢م .

٢ - عضو في اللجنة الدائمة لترقية الأساتذة في قسم البلاغة والنقد بجامعة الأزهر سنة ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م .

٣ - قام بتدريس البلاغة والنقد الأدبي وإعجاز القرآن في جامعات الأزهر وقطر وأم القرى .

٤ - قام بمناقشة وتحكيم عدد من البحوث والرسائل العلمية .

٥ - أشرف على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه في جامعة الأزهر وجامعة أم القرى التي يعمل بها حاليًا .

٦ - من مؤلفاته :

- التشبيه عند امرئ القيس . "رسالة ماجستير" ١٩٨٠م .
- الحوار في القرآن الكريم ؛ خصائصه التركيبية وصوره البيانية "رسالة دكتوراة" ١٩٨٤م .
- منهج عبد القاهر الجرجاني وبلاغته في التقديم والتمثيل .
- من وجوه تحسين الأساليب .
- مدخل القراءات القرآنية في الإعجاز البلاغي .
- البلاغة الصوتية في القرآن الكريم .
- خطوات البحث البلاغي والنقدي بين النشأة والمنهج .
- دور البلاغة في تادية العرض الديني مع التطبيق .
- الصورة بين القدماء والمحدثين .
- نقد الحداثة في البلاغة والنقد الأدبي .
- فصول علم المعاني .
- أساليب البيان والصورة القرآنية .
- إعجاز القرآن ومنهج البحث عن التميز .
- غرائب الإعجاز والنكات في مقامات أسباب النزول .



